### **ASMED**

# ACCADEMIA DI STUDI MEDITERRANEI AGRIGENTO

Premio internazionale per le Scienze umane

### «PIETRO ROSSANO»

Sotto l'Alto Patronato del Presidente della Repubblica

Convegno internazionale su «I significati del Sacro»

# SACRO E VALORI UMANI NELLE GRANDI RELIGIONI

Agrigento 14 - 17 novembre 1992

,				- in the second	200
			-		
	AVVERTENZA			al suo scritto	
	Ogni Autore è re	esponsaone de	i contenuto de	a suo scritto.	

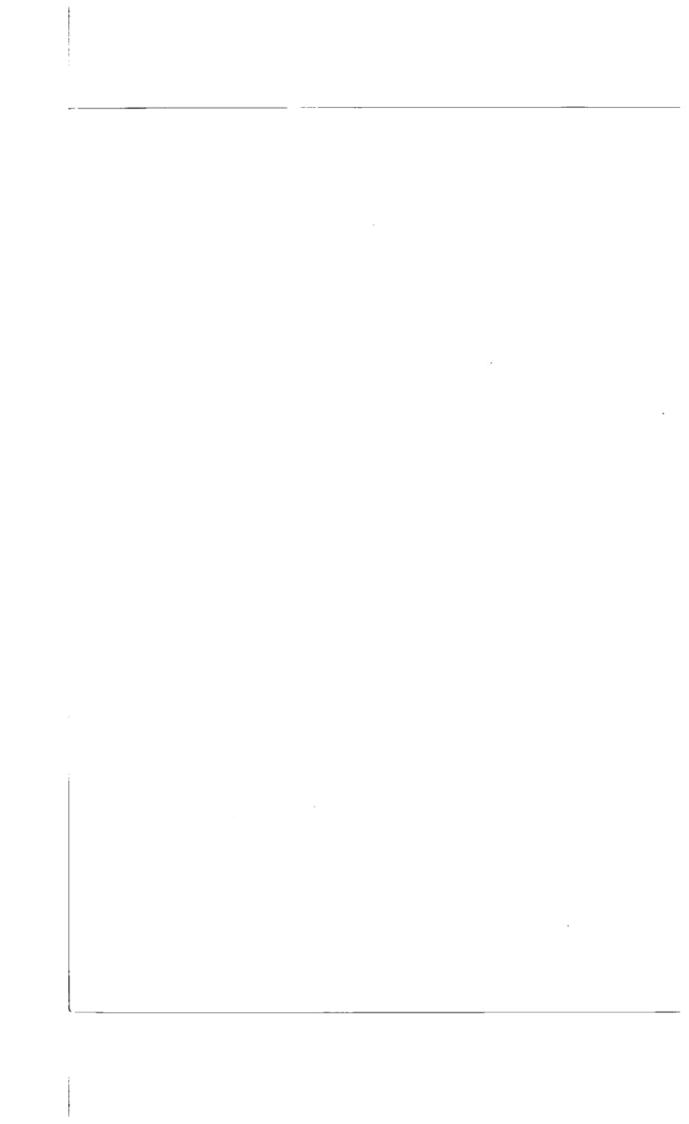
## SOMMARIO

### PARTE PRIMA

Il Premio internazionale per le Scienze umane «Pietro Rossano»	Pag.	9
— Mons. Virgilio Levi, Introduzione ai lavori	<b>&gt;&gt;</b> -	11
- Prof. Assunta Gallo Afflitto, Presidente dell'Accademia	»	15
S.E. Mons. Carmelo Ferraro, Vescovo di Agrigento	<b>»</b>	23
- Telegramma di S.S. Giovanni Paolo II	<b>»</b>	24
Dr. Nicolò Scialabba, Commissario regionale al Comune di Agrigento	»	25
Prof. Ignazio Melisenda Giambertoni, Presidente del Comitato scientifico	»	27
Mons. Pietro Rossano. Testimonianze	»	29
S.E. Mons. Michael L. Fitzgerald, Segretario del Pont. Consiglio per il dialogo interreligioso	»	31
S.E. Mons. Giulio Nicolini, Vescovo di Alba	<b>&gt;&gt;</b>	37
S.E. Mons. Francesco Marchisano, Presidente della Pont. Commissione di Archeologia sacra	»	41
Mons. Prof. Marcelo Sanchez, Decano della Facoltà di Filosofia della Pont. Università Lateranense	», -	49
- Prof. R.J. Zwi Werblowsky, Università ebraica di Gerusalemme	<b>»</b>	61
— Prof. Edda Ducci, Università di Roma «La Sapienza»	<b>»</b>	65

- Mons. Agostino Severgnini, Pont. Università Lateranense	Pag.	69
	»	73
- Sig.ra Elena Bracciolini, Pittrice		75
— Dott. Emiliano Rossano	<b>&gt;&gt;</b>	13
Pietro Rossano come studioso	<b>»</b>	77
- Prof. Tommaso Federici: Pietro Rossano, il filologo e teologo		
della S. Scrittura	<b>&gt;&gt;</b>	79
- Prof. Ugo Bianchi: religioni e dialogo in Pietro Rossano	<b>»</b>	85
- Prof. Andrea Riccardi: Fede e cultura in Pietro Rossano .	<b>»</b>	89
Il Premio internazionale per le Scienze umane «Pietro		07
Rossano »	<b>&gt;&gt;</b>	97
La Giuria internazionale	<b>»</b>	99
Relazione della Giuria internazionale	<b>&gt;&gt;</b>	101
— Oscar Botto, in absentia	<b>»</b>	103
- Sabatino Moscati, vincitore del Premio	<b>»</b>	105
<ul> <li>Allocuzione del prof. Sabatino Moscati: Omaggio alla Sicilia</li> </ul>	»	107
DARWE GEGONDA		•
PARTE SECONDA		
Convegno internazionale su «I significati del Sacro»	**	113
Sacro e valori umani nelle grandi religioni	» <sub>1</sub>	113
- Prof. Abramo Alberto Piattelli, Pont. Università Lateranense:		
L'idea del Sacro nella tradizione ebraica	<b>»</b>	115
- Prof. Paolo Sacchi, Università di Torino:		
Il Sacro nell'essenismo	<b>»</b>	121
- Prof. Giuseppe Ghiberti, Università cattolica del Sacro Cuore:		
Il concetto di santità nei primi libri cristiani	>>	133

_	Prof. Leo Lestingi, Istituto teologico pugliese, Molfetta: L'esperienza del Sacro come critica del Sacro	Pag.	143
_	Prof. Peter Antes, Università di Hannover: Il Sacro: i valori umani e l'esperienza religiosa nell'islamismo	»	147
_	Prof. Michael L. Fitzgerald, Pont. Consiglio per il dialogo interreligioso:  Islam in dialogo		155
	Prof. Mahmoud Azab, Università al Alazhar:	»	133
	Prophétie et prophètes dans l'Ancien Testament et dans le Coran	<b>»</b>	167
-	Prof. Mariasusai Dhavamony, Pont. Università Gregoriana: Sacro e valori umani secondo la Bhagavad-gita	·»	173
	Prof. Fabio Scialpi, Università di Roma «La Sapienza»: Uomo e società nell'induismo contemporaneo	, ,>	185
_	Prof. Michael Fuss, Pont. Università Gregoriana:  Il Sutra del Cuore: verso una ermeneutica interreligiosa della Sapienza	»	203
<u> </u>	Prof. R.J. Zwi Werblowsky, Università ebraica di Gerusalemme:		
	« Passate, passate, passate sull'altra sponda »: riflessioni sul Sacro e sui valori umani nel buddismo	»	213
Oss	ervazioni retrospettive e prospettive sul Convegno:	<b>»</b>	217
_	Prof. Ugo Bianchi	»	219
_	S.E. Mons. Carmelo Ferraro	<b>»</b>	227
_	Prof. Assunta Gallo Afflitto	· >>	229



PARTE PRIMA



Il premio internazionale per le Scienze umane «PIETRO ROSSANO»

Agrigento, 14 novembre 1992 Palazzo dei Congressi . . ¥ .

#### Mons. VIRGILIO LEVI

#### Introduzione ai lavori

Eccellenze Reverendissime, signore, signori, diamo inizio a questa solenne celebrazione.

Era incaricato di condurre le varie fasi di questo incontro il giornalista collega dott. Claudio Angelini, che non è potuto intervenire, all'ultimo momento, per ragioni familiari.

Sono stato pregato di sostituirlo, all'ultimo momento; lo faccio volentieri, e porgo a tutti qui presenti il più cordiale saluto da parte dell'ormai nota, anche se giovane, Accademia di Studi Mediterranei di Agrigento, che è promotrice del Premio Internazionale per le Scienze umane, quest'anno intitolato a Pietro Rossano, e che viene attribuito all'illustre prof. Sabatino Moscati.

Alla vigilia di un Convegno Internazionale, che intratterrà per tre giorni il pubblico, per la voce di illustri docenti universitari, su « Sacro e valori umani nelle grandi religioni », vorrei attirare la vostra attenzione sul significato culturale, di valore nazionale ed internazionale, della istituzione di questa Accademia.

Agrigento è una città che tutti noi amiamo, vorrei dire dalla nostra infanzia o perlomeno dalla nostra adolescenza. La sua storia è entrata nelle nostre menti, è entrata nei nostri cuori e con essa i suoi monumenti, i suoi poemi, le sue vicende, i suoi paesaggi.

La collocazione geografica di Agrigento, che osservata da certe latitudini nordiche può sembrare una remota lontananza del sud, è in realtà una collocazione che ha una sua centralità, appunto se la si esamina dal punto di vista mediterraneo, perché è una sorta di epicentro di aree, che in questa nostra particolare epoca, con particolari caratteristiche nuove rispetto al passato, convergono.

I messaggi, che ci giungono dalle più alte autorità spirituali, e che invitano a unire le radici, i valori di civiltà per ricreare una unità, che gli interessi particolaristici tendono invece ad infrangere, sono una forte motivazione, affinché si operi lungo un tracciato, che porti a migliori relazioni e a più intenso dialogo; e l'Accademia di Studi Mediterranei ha questo scopo, ad un alto livello culturale.

Molto, in solo cinque anni, questa Accademia ha potuto fare, di così rimarchevole: convegni e seminari, corsi di perfezionamento per i giovani laureati, corsi post-laurea di specializzazione sul turismo, di specializzazione sull'archeologia, seminari su tecnologie informatiche e Beni Culturali. Informatica e Scienze umane, seminari di studio storico-filologici, convegni di cultura, storia dell'Isola nei contesti della vita europea e mediterranea.

Da questa sede vale l'augurio che sempre più persone conoscano l'Accademia di Studi Mediterranei e la sua fondatrice, Assunta Gallo Afflitto, persona a cui va la gratitudine del mondo della cultura, gratitudine per il coraggio e la tenacia con i quali ha fatto avanzare questo suo disegno; augurio che sempre le persone conoscano, apprezzino, sostengano, aiutino e favoriscano le attività di questa, veramente preziosa Accademia.

Quì ad Agrigento, in questa benedetta isola di Sicilia, voglio chiudere questa brevissima introduzione con questo epilogo: un docente americano di esegesi biblica, alla fine del racconto dei sei giorni della creazione disse: il sesto giorno Dio sorrise, il suo sorriso fu la Sicilia. Facciamo in modo che quel sorriso, che si è tradotto e conservato nella natura, nei profili, nei disegni, nei paesaggi, nei profumi, nei fiori della zagara, possa essere prolungato dalla buona volontà dei suoi figli, di tutti coloro che qui convengono.

Hanno mandato adesioni a questo Premio e alla sua celebrazione, scusandosi di non potere essere presenti, e spesso usando delle espressioni molto intense verso i promotori, la Presidente e il Premiato, anzitutto, il Presidente della Repubblica, On. Oscar Luigi Scalfaro; il Presidente del Senato, Senatore Giovanni Spadolini; il Presidente della Camera dei Deputati, On. Giorgio Napolitano; il Card. Edward Cassidy, Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani; il Card. Godfried Danneels, Arcivescovo di Malines - Bruxelles; il Card. Jozef Glemp, Primate di Polonia; il Card Virgilio Noè, Arciprete della Basilica di San Pietro; il Card. Ugo Poletti, Arciprete della Basilica di Santa Maria Maggiore; il Card. Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura; il Card. Camillo Ruini, Vicario del Papa per Roma e Presidente della Conferenza Episcopale Italiana; il Card. Achille Silvestrini, Prefetto della Sacra Congregazione per le Chiese Orientali; il Card. Johannes Willebrands, Presidente Emerito del Consiglio per la Promozione dell'Unione fra le Chiese; il Ministro per l'Università e le Ricerche, On. Sandro Fontana; il Ministro del Tesoro, On. Piero Barucci; il Ministro degli Affari Esteri, On. Emilio Colombo; l'Arcivescovo di Crotone, Mons. Giuseppe Agostino; l'Arcivescovo Giovanni Coppa, Nunzio Apostolico a Praga; il padre Umberto Betti, magnifico Rettore della Pontificia Università Lateranense; il prof. Jean Leclant, Segretario perpetuo de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres de l'Institut de France; il prof. Severino Dianich, Presidente della Associazione Teologica Italiana; il prof. Aurelio Rigoli, Presidente del Comitato Istituti Culturali, Consiglio Nazionale dei Beni Culturali e Ambientali; il prof. Giantommaso Scarascia Mugnozza, Presidente della Conferenza Permanente dei Rettori dell'Università italiana; il prof. Francesco Sisinni, Direttore Generale del Ministero dei Beni Culturali e Ambientali.

Da Roma ed originariamente da più lontano, e da molto più lontano, sono venuti tra noi, a dare rilievo a questa importante cerimonia, due eccellentissimi presuli, che furono grandi amici del compianto Mons. Pietro Rossano e che sono grandi amici delle motivazioni e delle finalità dell'Accademia di Studi mediterranei di Agrigento. Ascolteremo la testimonianza di Sua Eccellenza Mons. Francesco Marchisano, Presidente della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra e Sua Eccellenza Michael Fitzgerald, Segretario del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e successore in questa carica di S.E. Mons. Pietro Rossano.

Abbiamo anche l'onore e il piacere di avere tra noi anche un alto rappresentante del Patriarcato di Mosca, Vladimir E. Veriga. La sua presenza significa qualche cosa di religioso, di interreligioso, anche di culturale e di geografico. Il suo lungo viaggio lo trae ad Agrigento, che promette di essere uno dei centri di aggregazione del nostro futuro.

L'alto godimento, intellettuale e spirituale di queste ore sarà degnamente completato da una manifestazione musicale, consistente nel Concerto dell'orchestra da camera «gli Armonici» diretto da Umberto Bruno.



#### Prof. ASSUNTA GALLO AFFLITTO

Presidente dell'Accademia di Studi Mediterranei

Signore e Signori,

chi ha il senso del tempo che fluisce con le sue stagioni, ed ha presenti i significati che si sogliono associarvi, trova più che giusto che l'autunno sia il periodo che ricorda l'effimero e la caducità delle mitologie. Sa però che il vero collaudo delle idee valide è che esse, dopo appannamenti e apparenti tramonti, ripigliano a crescere, e spesso con rinnovato ardore.

In questo autunno inoltrato, noi proponiamo alla riflessione comune queste verità contro il senso di sbandamento che sovente ci prende innanzi allo slittamento dello scenario politico generale sul quale riposava la nostra convinzione morale e solidaristica.

Trattasi in realtà di un mutamento epocale, per il quale sono state proposte le ipotesi di una nuova temperie: quella del post-moderno.

In effetti le ideologie che hanno caratterizzato l'epoca moderna sono state smentite dai fatti e sono crollate o vanno crollando.

Assistiamo così ad un particolareggiarsi delle istanze ideali che si fanno via via più circoscritte: da nazionali a regionalistiche e localistiche; da morali, con la connotazione del dovere, a economiche con la prevalente connotazione dei diritti.

Proveniamo dall'asserzione universalistica, che voleva tutti uguali in libertà e giustizia e siamo alla tragica contesa — quella jugoslava per esempio — per l'attribuzione di un potere e potenza maggiore alla propria parte.

L'animo dei più si abbatte innanzi a tante raccapriccianti espressioni di mancato solidarismo. E di più si contrista, se si pone mente alla connessione tra la sfiducia verso i poteri costituiti ed il puntare delle speranze di rinascita, di tanti, sullo slegamento dai vincoli che costituiscono il tessuto connettivo nazionale o internazionale.

In questa giornata, noi — Accademia di Studi Mediterranei di Agrigento — impegnati nell'augusto ricordo di Mons. Rossano, non possiamo non elevare, in apertura di cerimonia, l'auspicio di giustizia per tutti quelli che

soffrono le conseguenze delle perversioni dell'ordine costituito.

E cadendo opportuna l'occasione, adesso che siamo in tanti riuniti, sento di adempiere ad un desiderio dell'animo di tutti, se vi invito a ricordare le figure e i volti e le anime dei martiri della società civile, quelli che hanno ricevuto una consegna d'onore e l'hanno accettata sino a trasformarla in altare del loro sacrifizio: tutti — per la solidarietà umana che da esso promana — è come se avessero gridato il Vangelo con la vita.

Nonostante questa doverosa premessa, per noi questa giornata è di letizia. È la giornata dedicata al ricordo ed alla celebrazione di S.E. Rev.ma Mons. Pietro Rossano, e la circostanza ci riempie l'animo di vera gioia: beninteso di gioia cristiana, fatta di serena accettazione del volere di Dio; questo perché in taluni momenti la gioia si vela del rimpianto della Sua presenza, del dolore della Sua morte; questo perché avevamo in comune preventivato di rincontrarci in Agrigento nella successiva edizione del Premio ed ecco che esso prende il Suo nome, quasi a riportarlo tra noi. In effetti Egli è idealmente presente e lo rimarrà, specialmente durante i lavori del Convegno, che, per l'ecumenismo che lo caratterizza, a Lui si addice e di Lui è filiazione.

Io non ho né la qualità né la capacità che si richiedono per darvi un accenno della Sua grande preparazione culturale, umana e religiosa. Altri lo farà in questa sede, e vi formerete un'idea della dimensione spirituale dell'uomo che ha concorso a coordinare ed esplicare il cammino della Chiesa Cattolica durante il Concilio e nel dopo Concilio lungo i sentieri già tracciati da S. Pietro e da S. Paolo. Mi riferisco ovviamente al Concilio Vaticano II.

Però, per l'obbligo morale, che avverto di testimoniare, mi faccio un dovere di riferirvi alcune personali riflessioni sulle idee portanti delle sue considerazioni generali sulla fede e sull'ecumenismo.

Innanzi all'enciclica « Ecclesiam Suam » di Paolo VI, egli avverte la sottolineatura espressa da quel pontefice sulla necessità del dialogo della Chiesa con le altre Chiese e confessioni religiose.

I termini usati dal Papa sono ammirevoli ed eloquenti.

Eccoveli: « Il dialogo non è orgoglioso, non pungente, non è offensivo. La sua autorità è intrinseca alla verità che espone, alla carità che diffonde, all'esempio che propone. È pacifico, evita i modi violenti; è paziente; è generoso ». (Ecclesiam Suam - 6-8-1964)

Mons. Rossano raccoglie però l'eco vicina di un disagio che serpeggia nel clero missionario: — come mettere d'accordo la missione col dialogo? — La missione: — un mandato — col dialogo: — uno scambio di proposte —?

Egli sente e umanamente condivide il disagio, ma la sua profonda formazione scritturistica ed il suo animo aperto alla grande carità cristiana, gli ispirano un orientamento deciso che, da allora, sempre diffonderà e che farà di Lui un vero apostolo dell'ecumenismo, al seguito del Pontefice attuale, S.S. Giovanni Paolo II.

È San Paolo che lo guida.

Questo grande ed ardente Santo della Chiesa universale, ch'Egli per tutta la vita legge ed interpreta, gli offre la soluzione del problema e ravviva la sua fede.

Pur nell'estrema consapevolezza d'essere trasmettitori della parola di Dio, bisogna — egli dice — avere la percezione storica che la verità e la sapienza cristiana crescono nel tempo anche per l'impegno degli studiosi e dei Santi e per il dialogo che s'intreccia con gli altri uomini tutti, di qualsiasi cultura e fede siano essi espressione. Così all'interrogativo: può il cristiano apprendere dalle altre religioni? Può essere arricchito dai valori culturali sviluppati fuori dalla Chiesa? — Risponde, ricordando che sempre i grandi interpreti delle verità della Chiesa hanno usato ispirarsi al motto « paratus semper doceri », pronti come sono stati, in ogni momento, ad apprendere, a lasciarsi istruire e migliorare, da qualunque parte venisse l'insegnamento: « o forse soltanto a voi è giunta la parola del Signore?... » (1ª Lettera ai Corinzi 14,36).

Non prevedeva certo di risolvere tutto in poco tempo, con i riferimenti, talvolta vaghi, delle Sacre Scritture, e con le migliaia di anni di separazione e di mancata reciproca conoscenza, quando non di rancorosa considerazione d'infedeltà e di fiera inimicizia che esistevano ed ancora, seppure molto attenuate, si notano tra confessioni religiose diverse.

Così soleva ripetere con Antonio Machado:

« Caminante, no hay camino, se camino face el andar » (Viandante, non c'è cammino, si fa cammino l'andare)

Ecco perché abbiamo ritenuto doveroso verso la sua memoria e proficuo per il dialogo interreligioso, perché si faccia più consistente innanzi alle nostre coscienze, indire il **Convegno sui Significati del Sacro**, durante il quale saranno prospettati da valorosissimi cultori delle discipline trattate i lineamenti essenziali della riflessione religiosa sul proprio assunto fondamentale, ch'è « il Sacro ed i valori umani ».

Ma c'è un altro elemento che compone in armonia, per noi, la giornata odierna ed è l'assegnazione del « Premio Pietro Rossano » per l'archeologia all'illustre prof. Sabatino Moscati.

Sembrerebbe un fatto del tutto estrinseco ed occasionale, l'associazione della figura di **Pietro Rossano** con l'archeologia; ed affiorerebbe senz'altro una qualche linea d'incongruità, se l'archeologia fosse solamente o precipuamente una tecnica; ma essa è soprattutto storia e scavo nel passato, quindi collima con la personalità di Mons. Rossano che del passato ebbe una profondissima nozione e percezione come di tempo della rivelazione, da ermeneuticamente interpretare dai testi noti ed anche da testi apocrifi ignoti che la ricerca

poteva via via portare alla luce (ad esempio i rotoli del Mar Morto).

Ed ancora: il Premio che si assegna quest'anno sull'archeologia è un momento di un'attività dell'Accademia, che si snoda con cadenza periodica, ed abbraccia il settore di studi che fa riferimento alle « Scienze umane », che come tutti sanno hanno un rapporto privilegiato e fondante con l'antropologia. Ora ascoltiamo come definisce l'antropologia Mons. Rossano: « Se c'è un settore in cui dobbiamo essere competenti è, …l'antropologia, proprio la conoscenza dell'uomo. Questa grande preoccupazione di Paolo VI e anche dell'attuale Papa, la conoscenza dell'uomo e della dimensione di trascendenza che c'è nell'uomo. Ecco — aggiunge — per me questa è la scienza ecclesiastica per eccellenza; tutto il resto vale poco » (pag. 157 di « Sulle strade di S. Paolo: Pietro Rossano » — Editrice Esperienze — Fossano).

È lecito, giusto ed armonioso perciò correlare i due nomi che quest'oggi proponiamo a tutti per un doveroso riconoscimento: la denominazione del **Premio** ed il nome del premiato: **Rossano e Moscati**.

Altri vi parlerà del premiato, a tutti noto per i suoi molteplici meriti ed attività.

Io vorrei richiamare l'attenzione sul valore culturale eminente dell'archeologia, quale interprete e realizzatrice del bisogno di conoscenza dell'uomo verso il suo passato di essere storico: verso i costumi e le abitudini dei suoi simili, piuttosto lontani nel tempo. Essa è storia e sociologia al contempo. Ma storia rivitalizzata: rivisitazione fisica di ambienti ove si è espressa la vita degli uomini del passato, dei quali addirittura, a volte, le circostanze dei modi del ritrovamento ci consentono di riavere presenti, sparsi e spersi nella loro consistenza fisica, i resti mortali.

In essa si danno convegno le visioni dei simboli del pensiero; dell'inerpicarsi delle realizzazioni tecniche verso soluzioni razionalmente confacenti coi mezzi allora disponibili, delle manifestazioni dell'arte, delle produzioni del linguaggio, delle rappresentazioni del sacro; e sono tutti momenti che ci toccano da vicino ed accrescono il nostro stupore esistenziale.

Quando recentemente abbiamo visto l'immagine dei resti del giovane cacciatore che le nevi eterni delle Alpi ci restituivano dopo millenni, non si sono affollate alla nostra mente tutte queste suggestioni?

E la vista dei ruderi dei templi, di quella che fu la grande città greca di Akragas, se catturati sotto adatta luce, che brivido non fa correre, e che folla di immagini non raccoglie nel poco lume della coscienza!

Enea, costeggiando dal mare la riva, ne vede da lontano le superbe mura e ne rimemora la grandezza!

« Arduus inde Acragas ostentat maxima longe moenia, magnanimum quondam generator equorum »

(Eneide, III, vv. 703-704).

E Quasimodo avverte la potenza misteriosa e magica della poesia, attivata dalla presenza di vestigia di antiche civiltà e, nonostante la macina del tempo che passa gli generi un senso di avversione, sente la fantasiosa fascinazione ricostruttrice della malinconia, ed in tale luce verifica che:

« Il Telamone è qui, a due passi dall'Ade (mormorio afoso, immobile), disteso nel giardino di Zeus e sgretola la sua pietra con pazienza di verme dell'aria: è qui, giuntura su giuntura, fra alberi eterni per un solo seme ». (da S. Quasimodo: Tempio di Zeus ad Agrigento)

È una evocazione straordinaria e particolare quella che viene dai ruderi, suprattutto se residui di un'epoca felice.

Al prof. Sabatino Moscati dobbiamo il merito di vivere e far rivivere queste sensazioni singolari, non solo, ma anche quello, forse più grande, di ritrovare fonti nuove di tale scaturigine, ricca di cultura e di mistero: tra i Fenici, i Punici e a Mozia.

Il forte ringraziamento a Lui dovuto, si coniuga con il senso di gratitudine per quanti, nelle successive giornate del Convegno, ci introdurranno nelle
numinose regioni del Sacro, svelandocene le ascendenze psicologico-mistiche
e le discendenze della Rivelazione, quali si colgono nei Sacri testi. Allora si
svelerà come un'unica forza umana tende ad unirsi al divino in un anelito
di ricongiunzione e di fede, qualunque sia la religione professata ed i culti
praticati. Fatto che è risultato di un'evidenza palmare ad Assisi, il 27 ottobre
1986, quando S.S. Giovanni Paolo II dichiarò solennemente, rivolto a tutti
i capi religiosi colà intervenuti: « Con le religioni mondiali condividiamo un
comune rispetto ed obbedienza alla coscienza, la quale insegna a noi tutti di
cercare la verità, ad amare e servire tutti gli individui e tutti i popoli, e per
ciò a far pace tra i singoli e le nazioni ».

Dal profondo di tutti i sacri testi scaturisce, ancora, che le ierofanie tutte, dal fondo più arcano, spingono alla riunione di tutti gli uomini sotto un solo principio solidaristico.

Il mondo, attraverso i mezzi di comunicazione di massa; a motivo delle responsabilità planetarie degli Stati, verso l'ecosistema solidale ch'esso rappresenta; a causa delle tensioni politiche che lo percorrono, interferenti, ormai è diventato uno, ed in un mondo diventato uno, Dio non può essere Molti.

Questo è quello che leggeremo — direttamente o in filigrana — nelle relazioni pregevolissime per sapienza e per meditate riflessioni che ci verranno proposte nei giorni venturi, durante il Convegno su « Sacro e valori umani ». Se i nostri cuori sono preparati a cogliere questi aspetti fondamentali della nostra attività attuale, allora avremo realizzato un avvenimento di cultura

integrale, nel senso che avremo colta, per farla vivere, la sostanza etica che sta alla base della nostra fede nell'uomo.

È un avvenimento raro che si riuniscano esperti sui massimi sistemi religiosi del mondo per discutere sul Sacro in rapporto all'Uomo considerato come «valore» e quindi scorto sotto l'angolazione della sua fondamentale dimensione etica. Ma è basilare, per l'umanità tutta, che il futuro, anche immediato, si vada plasmando all'insegna degli appagamenti spirituali, per evitarci di continuare a cadere ancora entro la voragine dell'indifferenza, reificati, e resi insensibili, cose tra le cose, alle sofferenze e alla miseria di tanta parte dell'umanità vicina e lontana; e perché tutto ciò avvenga, è necessario un impegno morale che illumini il cammino del nostro domani. L'attingere una meta tanto eletta nobiliterebbe l'umanità tutta.

Bene a ragione, padre Balducci, discepolo spirituale del grande La Pira, afferma: « Se noi lasciamo che il futuro venga da sé, come sempre è venuto, e non ci riconosciamo altri doveri che quelli che avevano i nostri padri, nessun futuro ci sarà concesso. Il nostro segreto patto con la morte, a dispetto delle nostre liturgie civili e religiose, avrà il suo svolgimento definitivo.

Se invece noi decidiamo, spogliandoci da ogni costume di violenza, anche da quello divenuto struttura della mente, di morire al nostro passato e di andarci incontro l'un l'altro con le mani colme delle diverse eredità, per stringere tra noi un patto che bandisca ogni arma e stabilisca i modi della comunione creaturale, allora capiremo il senso del credo o religioso o metafisico entro i cui confini ci muoviamo ».

Consentitemi ora di adempiere al mio dovere di ringraziarVi tutti per la vostra presenza a questa cerimonia e per la gentile attenzione che m'avete prestato. E molto di più vi ringrazio, se vi disponete già a seguire il **Convegno** che si svolgerà da domani fino al 17 nei locali del Seminario vescovile di Agrigento.

Il senso della più sincera e profonda riconoscenza vada a quanti ci ammaestreranno, nel corso di questo Convegno, in cultura e sapienza, soprattutto a coloro che ricorderanno sotto varie angolazioni l'indimenticabile figura di Mons. Rossano.

Ringrazio, poi, i vari relatori, che si occuperanno delle diverse religioni, in un quadro d'insieme che tenga conto delle disparità interne delle singole confessioni e dei rapporti tra ognuna di queste e le religioni finitime. Sarà infatti alle loro competenze scientifiche, che noi dovremo insegnamenti illuminanti che ci aiuteranno a comprendere sempre meglio dottrine che solo apparentemente paiono in totale disaccordo e lontane, le une dalle altre.

Ebraismo, Islamismo, Induismo, Buddismo, Cristianesimo: in ognuna di queste confessioni impareremo ad apprezzare intuizioni sublimi, suggestioni di magica bellezza e nobili ammaestramenti.

Avverto, ancora, la necessità di ringraziare le autorità presenti: autorità religiose, diplomatiche, accademiche nazionali e internazionali, politiche, militari e amministrative.

Un particolare ringraziamento, espresso col massimo di deferenza e di gratitudine, vada al Presidente della Repubblica, on. Oscar Luigi Scalfaro, che ha concesso l'Alto Patronato al Premio « Pietro Rossano », perciò stesso facendogli acquistare uno spicco ed un significato diverso e particolare.

Ed ancora al prof. Oscar Botto ed al Vescovo di Agrigento, S.E. mons. Carmelo Ferraro, vada la pubblica attestazione del loro esserci stati prodighi di consigli e appoggi.

Adesso ci duole che seri motivi tengano lontano da questa assemblea il prof. Botto, presidente della Giuria. Lo sentiamo spiritualmente vicino come non mai ed avvertiamo tutto il suo dispiacere per non aver potuto vedere realizzarsi nel concreto esistenziale il conferimento del Premio e il Convegno che, per buona parte, Egli aveva disegnato e alla cui realizzazione aveva chiamato il meglio del mondo Accademico.

A S.E. Carmelo Ferraro, nostro Vescovo, dobbiamo ancora la segnalazione benevola in Vaticano dell'iniziativa del Convegno Internazionale sui « Significati del Sacro », che ci dona l'augusta attenzione e la paterna benedizione del Sommo Pontefice e il Suo amorevole augurio ai relatori e a tutti i partecipanti.

Un dolce ringraziamento dal profondo del cuore rivolgo a Te che stai

«... Diritto in piedi, come figlio che a suo padre risponde, eretto e fermo come la croce tua, con le due braccia aperte contro il cielo, a dimostrare che non armi né inganni vai celando...» (da «El Cristo de Velasquez» di Miguel de Unamuno).

Infine una preghiera all'Essere Superiore in cui tutti, direttamente o indirettamente, crediamo, perché resti in noi uno stato di grazia permanente ai fini di un reciproco rispetto, non solo per lo svolgimento di un dialogo comune, ma anche in rapporto al mutuo aiuto che in ogni momento della vita dobbiamo essere prontì a scambiarci nel superiore interesse della pace e dell'ecumenismo.

E in qualsiasi posizione o momento ci troviamo, ci sia d'orientamento il precetto: « I primi siano solidali con gli ultimi; gli ultimi diventino i primi », ch'è la variante in sede deontologica di una massima di Gesù, che ben si adatta a relativizzare, negli incontri con gli altri, eventuali residui di pregressi primati, veri o presunti che fossero, ed a stabilire quel clima di intensa solidarietà umana che spontaneamente nasce quando ci assillano problemi che ci prendono al cuore del nostro essere, ai quali non sappiamo dare risposte plausibili con le forze della nostra intelligenza.

Allora sentiamo tutti di essere legati ad una stessa sorte arcana. E se ci trasportiamo, con tutta la nostra vita, in intimo raccoglimento, in ambiti di mistero, come quando nelle notti stellate naufraghiamo innanzi al turbinio delle stelle innumerevoli, allora sentiamo nella effimera nostra piccolezza quasi una « passione inutile »: e, persi tra le profondità arcane degli spazi smisurati e dei tempi immensi, ci sentiamo piccoli ed infelici, e sì e no, avvertiamo l'accattivante suggestione dei versi del poeta che, immedesimatosi in un pastore errante, dolcemente e melanconicamente canta:

«Forse s'avess'io l'ale
Da volar su le nubi,
E noverar le stelle ad una ad una,
O come il tuono errar di giogo in giogo,
Più felice sarei, dolce mia greggia
Più felice sarei, candida luna ».
(da «Canto notturno d'un pastore errante nell'Asia » di G. Leopardi)

Ma, ancora si capovolge la scena: ben lo sapeva Pascal...quando meditava sul fatto che senza di noi, piccoli e sperduti esseri autocoscienti, tutto l'universo non saprebbe di esistere.

Quindi ancora una volta: l'« ultimo » diventa il « primo ».

Così si stabilisce l'inenarrabile alternanza di miseria e superiorità umana che le religioni tentano di penetrare: unica nostra speranza, unica nostra possibilità.

Grazie.

#### S.E. Mons. CARMELO FERRARO

Vescovo di Agrigento

Sento grande la gioia e l'onore, a nome della Chiesa che vive in Agrigento, di dare il più cordiale benvenuto all'insigne studioso Sabatino Moscati, ai membri del Comitato d'onore, agli illustri relatori e cattedratici, alle alte personalità del mondo religioso, universitario, scientifico, diplomatico, politico, alle autorità civili e militari, a tutti i presenti.

Noi apprezziamo e condividiamo l'attenzione rivolta alle Scienze umane, intravedendo in questa scelta un alto richiamo morale, culturale, spirituale, nel cammino verso una nuova impostazione culturale, una nuova visione dei rapporti umani, una nuova intesa a servizio della causa dell'uomo.

Come cristiani, discepoli di Gesù, apprezziamo l'attenzione all'uomo e alla sua dignità, i valori morali come valori fondanti la sua grandezza, il primato e la centralità dell'uomo su tutte le realtà terrestri, il sacro legato all'umano, il rifiuto di ogni posizione intellettuale fanatica, perentoria, ottusa.

L'attenzione all'umano, per noi che crediamo che il Figlio di Dio si è fatto uomo, è via obbligata. Il viaggio nell'umano, per noi cristiani, è l'avventura del Figlio di Dio che si è fatto prossimo ad ogni viandante. Pertanto non possiamo guardare alle scienze umane senza una grande simpatia. Gli Agrigentini guardano con grande interesse l'Archeologia, perché la CITTÀ GRECA in gran parte ancora è ignota. Anche il tema del Congresso « Sacro e valori umani nelle grandi religioni » ci sembra pertinente, perché Agrigento è conosciuta nel mondo come la città dei Templi.

Questi straordinari monumenti di arte, che sono memoria perenne del sacro nella civiltà della Grecia, capitale della cultura del mondo antico, testimoniano la dimensione spirituale dell'uomo, la sua apertura alla trascendenza, il suo dialogo col creatore delle meraviglie della natura; non per nulla, per tetto i templi greci avevano il cielo.

Con coraggio e grande intuito, il Convegno che seguirà al Premio, richiama ai valori umani che fioriscono nel rapporto verticale della creatura verso il creatore.

Il viaggio attorno al grande mistero dell'uomo, in quanto persona che si esprime come relazione e nelle molteplici relazioni, è lungo ma pieno di meraviglie. Nella sfera di un rapporto verticale quanti valori riscopriamo ovunque, quante perle preziose bisogna mettere nella propria bisaccia, quanta voglia di aria pura, di pace e di sapienza.

Il futuro della civiltà che noi desideriamo è quello fondato sui valori morali, riflesso dell'amore: riteniamo che i rapporti cordiali con gli altri uomini, sono la pedana di lancio per un salto di qualità verso la soppressione del terzo mondo, verso la costruzione di una casa comune e verso un mondo di convivenza fraterna, ispirata da simpatia, amicizia, benevolenza, accoglienza, solidarietà.

La concezione morale dell'uomo che elabora nel proprio cuore il bene e il male, gli atteggiamenti e le intenzioni, la scelta dell'amore come progetto di vita, la scelta di farci prossimo perché l'amore di Dio ci ha prevenuto nel fratello, sono elementi qualificanti che orientano verso una coscienza gioiosa.

Sono certo che ripartiremo per il cammino della vita più ricchi, e per questo desidero esprimere un sentito ringraziamento agli illustri relatori, ai Soci dell'Accademia e alla sua Presidente alla quale va il merito di questo incontro e di questo prezioso lievito culturale.

La figura di Mons. Rossano, uomo di trincea per una cultura di comunione fraterna, che cerca la conoscenza, il dialogo, il confronto, la ricerca del vero e del bene, l'amicizia e la simpatia, fornisce alla utopia il sapore della profezia, alla storia il sapore della poesia, e alla nostalgia di un mondo più umano il profumo dell'amore di Dio che avvolge tutti.

La sua opera di grande Vescovo, di Rettore dell'Università Lateranense, di Segretario del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso fa di cornice al disegno della sua vita che fu quello di testimone di Colui che è «l'Amor che move il sole e l'altre stelle» (Par. 33 v. 145).

S.E. ha dato lettura del seguente telegramma giunto da parte di S.S. Giovanni Paolo II.

Ecc.mo Mons. CARMELO FERRARO, Vescovo

92100 AGRIGENTO

Celebrandosi in codesta città per iniziativa Accademia Studi Mediterranei convegno internazionale sul tema Sacro e Valori Umani nelle grandi religioni Sommo Pontefice porge at relatori et partecipanti cordiale saluto et formula voti che presente simposio sottolineando quanto cresca nel nostro tempo interdipendenza tra diversi popoli contribuisca at far riconoscere progredire conservare valori spirituali morali et socio-culturali che le differenti fedi hanno in comune in forza del loro senso di Dio adorato et mentre incoraggia dialoghi et opportune reciproche informazioni invoca su assemblea doni celesti di luce et sapienza.

Cardinale Angelo Sodano, Segretario di Stato di Sua Santità.

#### Dott. NICOLÒ SCIALABBA

Commissario regionale al Comune di Agrigento

Autorità, Signore, Signori,

avrei voluto essere presente, sarei dovuto esserlo, a questa cerimonia tanto importante. Presente, intanto, per porgere agli illustri convenuti il saluto della Città di Agrigento. Presente per dare a me stesso il piacere che deriva dall'onore della vostra presenza. Presente per testimoniare anche fisicamente la mia convinzione su questo Premio Internazionale per le Scienze umane « Pietro Rossano », che non è un momento statico nell'attività dinamicissima svolta encomiabilmente dalla nostra Accademia di Studi Mediterranei, ma che di essa è anzi momento coassiale e suo esaltante punto di rifertimento di sforzi, di acumi organizzativi, di sintesi.

La presenza, in questi casi, per chi riveste le responsabilità della massima e faticosa magistratura municipale, è lenitiva di un diuturno incessante affaticamento corrispondente agli impegni amministrativi e sociali che in questi ultimi tempi hanno raggiunto caratteristiche soverchianti ed enfatiche.

Per un amministratore e rappresentante della municipalità è dunque momento di pausa ristorativa, momento lacunare e dolcissimo, sospendere la propria attività corrente per partecipare ad una occasione di cultura e di sensibilità che dona fiducia e ripaga, si voglia o no, l'intera Città.

Ogni Città infatti vive di due vite: quella dei giorni e delle ore e dell'intera abitudine al tempo, e quella che invece la riscatta anche rispetto ai problemi che apparentemente non le consentono un tempo diverso.

Con l'Accademia di Studi Mediterranei la Città di Agrigento si sveglia e si eleva dal quotidiano ed assurge a dimensioni di cui pure è capace. Su occasioni e strutture del genere la Città presenzia alla proiezione di un futuro e di vocazioni possibili.

Agrigento, infatti, o è e resta Città colta, raffinata, dalle imprevedibili capacità, quale la storia l'ha fatta e l'ha voluta, o francamente dovrà porsi il grave problema di tradire se stessa.

Convocato a Palermo da Autorità Superiori, non mi è dato di pronunciare quest'atto di fede con cui, umilmente, vi accogliamo e, nobilmente, vi diamo contezza dei nostri sentimenti verso di voi, verso tutti coloro — in gene-

rale — che partecipano alle nostre cose. Affido dunque la lettura del mio caloroso messaggio alla voce della professoressa Assuntina Gallo, e non già per oberarla ancor di più o per commuoverla maggiormente, ma per ringraziarla, costringendola a far violenza ad ogni tentativo di modestia, con la sua stessa voce.

Ogni grande opera parte da una persona. La professoressa Gallo è nel vivo e nel mezzo della sua creatura, che già appartiene alla Città, che già esce dalla Città, che già valica limiti di speranza e di presunzione, che già conquide, opera, produce pensiero, spirito, cultura, umanità. Questa solenne cerimonia consente di volgere al presente ogni tempo dei trascorsi e dei precedenti dell'Accademia. Il pensiero, strumento di potente riepilogo e di dominio dei fatti e degli avvenimenti, va a lei che tanto ha voluto e per tanto si è prodigata. Va a tutti coloro che hanno dato voce alle pregresse attività accademiche. Va a voi che aggiungerete preziosi rocchi ad una costruzione di cui già vediamo l'insieme.

Non mi resta che di confermarvi il mio rammarico e rinnovarvi il cordialissimo ed augurale saluto.

#### Prof. IGNAZIO MELISENDA GIAMBERTONI

Rettore Magnifico dell'Università di Palermo Presidente del Comitato Scientifico

Autorità civili, militari, ecclesiali, signore e signori, assolvo il gradito dovere di portare la testimonianza del comitato scientifico, che responsabilmente affianca il presidente nell'attività dell'Accademia di Studi Mediterranei. Una testimonianza che vuole, in primo luogo, riassumere il senso di questa attività, seppure dalle parole di mons. Levi abbiamo già avuto alcuni significativi ed acuti accenni, che concernono la vita dell'Accademia ed i caratteri che la connotano. L'Accademia si connota, essenzialmente, per le iniziative di alta cultura e per le attività formative, che promuove e svolge.

Abbiamo ascoltato, con molta soddisfazione, come si sia dato atto e si dia ancora atto, che nell'una nell'altra attività l'Accademia ravviva una tradizione agrigentina, ravviva la tradizione nel solco della cultura elevata, e ravviva una tradizione di contributo alla formazione con una ispirazione particolare, che ritroviamo nella intitolazione dell'Accademia, l'ispirazione di una ricerca di convergenze nell'una e nell'altra espressione delle civiltà del Mediterraneo, che trova Agrigento, come è stato acutamente rilevato, al centro di una realtà geografica, sociale, politica, che oggi acquista una particolare rilevanza nello scenario internazionale, politico e culturale. Vorrei ancora rilevare come sull'uno e sull'altro versante l'Accademia, soprattutto per merito del presidente, ma per gli eccellenti soci dell'Accademia stessa, per i componenti del Comitato scientifico, molti dei quali sono quì presenti questa sera a questa cerimonia, si distingua per espressione di coerenza e di operosità, coerenza che risalta nelle iniziative che negli ultimi anni si sono date ad Agrigento.

Mi richiamo, per quanto riguarda, per esempio, le iniziative di alta cultura, al convegno che quest'anno ha portato alla ribalta dell'attenzione nazionale ed internazionale la vicenda degli Arabi e dei Normanni in Sicilia; mi riferisco alla coerenza nelle iniziative formative e alla sua costante attenzione al momento di convergenza mediterranea che risulta e risalta in ogni sua iniziativa. L'operosità è legata e dotata dalla continuità e dalla periodicità ordinata delle attività culturali e formative, puntualmente preannunciate, scrupolosamente organizzate, diligentemente svolte col contributo della organizzazione centrale, col contributo di molti professori, alcuni dei quali sono qui

presenti, ai quali a nome dell'Accademia e del Comitato rivolgo il più caloroso ringraziamento.

È in questo preciso momento, che si rilevano e si producono i presupposti del premio, che questa sera noi qui celebriamo nella seconda edizione, perché l'approfondimento del sapere, l'avanzamento della conoscenza produce momenti di esaltazione, ma soprattutto produce stati di umiltà.

Mano mano che si avanza nella conoscenza si intravedono i confini permanentemente in espansione della conoscenza medesima. È un orizzonte che si sposta alla vista di chi avanza nella conoscenza, e questa umiltà ha determinato nell'ambito della linea di attività dell'Accademia l'iniziativa del riconoscimento a chi in questa attività di avanzamento delle conoscenze ha conseguito eccellenti risultati, nel settore delle scienze umane che l'Accademia privilegia come momento essenziale dell'avanzamento del sapere e come obiettivo essenziale del sapere medesimo. È questo il collegamento che intravedo tra le finalità formative e culturali dell'Accademia e il momento del riconoscimento e della premiazione; l'umiltà che deriva nell'attività dell'Accademia dall'approfondimento e dall'avanzamento del sapere. Alle scienze umane pertanto e a eccelsi studiosi delle scienze umane, periodicamente si rivolge l'omaggio dell'Accademia, il riconoscimento dell'Accademia, che si estende e si comunica alla società culturale nazionale, siciliana e agrigentina.

A nome del Comitato scientifico dell'Accademia sono pertanto lieto e onorato di rappresentare la piena adesione alla cerimonia di questa sera, di porgere un sentito ringraziamento alla giuria internazionale del premio, di rivolgere al premiato professore quì presente, Sabatino Moscati, che ha avuto la cortesia di esprimere un'affezione alla Sicilia, che non mi era francamente nota, la più viva ammirazione, il più sentito compiacimento, insieme a tutti quanti i componenti del Comitato scientifico.

Un ringraziamento anche a tutti gli intervenuti, ai relatori che nei giorni prossimi animeranno il convegno, che l'Accademia ha legato inscindibilmente e periodicamente alla celebrazione del premio.

# MONS. PIETRO ROSSANO Testimonianze



#### S.E. Mons. MICHAEL L. FITZGERALD

Segretario del Pont. Consiglio per il dialogo interreligioso

#### Mons. Pietro Rossano: studioso semplice e sorridente

Sono lieto, in occasione di questa commemorazione di Mons. Rossano, di parlare del suo impegno per il dialogo interreligioso e di condividere con voi alcuni miei ricordi di questo studioso semplice e sorridente.

L'ho incontrato la prima volta all'inizio degli anni '70. Avevo appena cominciato l'insegnamento al Pontificio Istituto di Studi Arabi e curavo alcune recensioni per il *Bulletin* del Segretario per i non Cristiani. Quando portavo i miei testi al Segretario ero sempre ricevuto bene e uscivo incoraggiato dai brevi colloqui.

Mi piace qui ricordare alcune parole dell'autore spagnolo Josè Ortega y Gasset che Mons. Rossano citò durante una conferenza tenuta per commemorare il 25° anniversario della Dichiarazione conciliare Nostra Aetate e che, a mio avviso, forniscono una guida eccellente per descrivere quale sia stato il contributo di Pietro Rossano al lavoro per il dialogo interreligioso: « Inseriti profondamente nel luogo in cui ci troviamo, con assoluta fedeltà al nostro organismo, a ciò che vitalmente siamo, aprire bene gli occhi su ciò che ci circonda, e accettare il compito che il destino ci propone: il tema del nostro tempo ». (1)

Egli è stato certamente « profondamente radicato » nella sua cultura. La sua solida formazione classica, la sua familiarità con il pensiero filosofico contemporaneo, la sua conoscenza delle lingue, ne hanno fatto un uomo europeo per eccellenza. Come Rettore dell'Università Lateranense, negli ultimi anni della sua vita, egli si sarà certamente sentito a suo agio negli incontri dei Rettori delle Università europee. Ne è testimonianza un episodio accaduto circa due mesi prima della sua morte. Ero a cena con lui da un'amica buddista. Era molto disteso quella sera. Raccontava dei suoi incontri con i Rettori delle università europee. Gli piaceva l'ampia piattaforma discussa e la ricchezza delle idee espresse. In tale contesto culturale, portava la sua testimonianza di credente, di uomo della Chiesa, Chiesa aperta al mondo e in dialogo con tutti gli uomini. Il suo essere radicato, lungi dall'essere un ostacolo al dialogo con altre culture, gli forniva una base sicura dalla quale

muoversi per incontrare altri e apprezzare la ricchezza delle loro culture.

S.E. Mons. Rossano può essere ulteriormente caratterizzato dalla « assoluta fedeltà ». La sua fede cristiana era per lui « vitale ». La sua comprensione della fede era stata approfondita dai suoi studi biblici, che gli avevano dato tranquillità e una grande larghezza di vedute. Tutto ciò era stato rafforzato dal suo senso della storia che gli permetteva di vedere Dio operare negli eventi e nella vita delle persone e delle nazioni. Qui, di nuovo, il suo impegno cristiano non lo aveva ostacolato nel dialogo, ma piuttosto lo aveva condotto ad impegnarsi in maniera incondizionata. Amava riferire ciò che Papa Paolo VI gli aveva una volta detto in privato: «Lo scopo del dialogo è mostrare agli esseri umani l'amore di Cristo ».

Serenità e libertà caratterizzano Mons. Rossano. La loro fonte era certamente il suo essere radicato nella conoscenza e nell'amore per la Bibbia. È rimasto sempre un biblista ed era stato Segretario della commissione incaricata della revisione della Vulgata. Altri parleranno del suo specifico contributo in questo campo. Vorrei soltanto ricordare un piccolo episodio. Un giorno, mentre ero andato a trovarlo in ospedale perché aveva subito un intervento chirurgico, lo trovai, con il testo greco del Nuovo Testamento in mano, che discuteva con una sua amica del senso esatto del vocabolario paolino.

L'amore per la Bibbia contribuì anche ad attirargli le simpatie dei Protestanti. Quando ho partecipato con lui ad alcuni incontri ecumenici ho potuto costatare la stima di cui godeva, tanto che le sue idee venivano spesso inserite nei documenti finali.

Piaceva il suo modo di esprimersi. Prestava molta attenzione alla religiosità di fondo, all'homo religiosus. Si identificava con le sue ricerche. Così, anche se radicato e fondato nella verità e nella carità di Cristo, si presentava come uno in cammino. Credeva nell'azione dello Spirito Santo nei cuori degli uomini ed era evidente che lo Spirito agiva nel suo cuore.

S.E. Mons. Rossano aveva anche tenuto sempre presente la geografia religiosa del mondo. I suoi studi sulle altre religioni, che aveva sviluppato attraverso contatti diretti con leaders religiosi, particolarmente in India, lo condussero ad apprezzare le grandi ricchezze che contenevano, i « germi del Verbo » che vi si potevano discernere. Egli non avrebbe esitato, all'occorrenza, a sottolineare i lati oscuri di queste religioni, ma lo avrebbe sempre fatto con gentilezza ed umiltà. Il suo scopo era quello di costruire, non quello di combattere.

Con coraggio e costanza S.E. Mons. Rossano accettò il compito che Dio aveva in serbo per lui. Nel 1965 fu nominato al Segretariato per i Non-Cristiani di recente creazione, del quale negli anni successivi divenne Sotto-Segretario e poi, nel 1973, Segretario. Egli donò se stesso completamente al lavoro per la promozione del dialogo interreligioso, attraverso gli studi e gli scritti, i

contatti personali, e partecipando ad innumerevoli congressi e conferenze. Neanche la sua nomina, nel dicembre del 1982, a Vescovo ausiliare di Roma, con responsabilità particolare nell'ambito della cultura, rallentò la sua attività in questo campo. Nella prefazione all'edizione italiana di un libro preparato per il Segretariato sul dialogo fra Cristiani e Musulmani, S.E. Mons. Rossano scrisse: « Non si tratta di un libro qualsiasi. È frutto di molta scienza, di molta esperienza e soprattutto di molta ponderazione per trovare e dire la "parola giusta" sui nostri fratelli musulmani. E la parola giusta è quella che è guidata e pervasa dall'amore ». (2) Ciò che S.E. Mons. Rossano scrive qui rispetto ad altri può sicuramente essere detto di lui stesso. Sia negli incontri con esperti cattolici, i Consultori del Segretario, che in incontri ecumenici, oppure in scambi con i seguaci di altre religioni, egli era sempre in grado di trovare la « parola giusta ».

A questo proposito ricordo di quando, durante un famoso incontro tra Cristiani e Musulmani a Tripoli, in Libia, nel febbraio 1976, il Colonnello Gheddafi salì sul podio per raggiungere la delegazione musulmana e chiese: « Cos'è il Vaticano? ». Sorpresi dalla domanda, nessuno fra i cristiani sapeva cosa rispondere. Intervenne quindi Mons. Rossano che disse: « Il Vaticano è una collina ». Spiego così della sepoltura di Pietro e di come fosse diventato la residenza del successore di Pietro. A questo punto la conversazione continuò sul tema del modello di società proposto dalla Chiesa e le idee del Colonnello Gheddafi sulla società, che poi vennero raccolte nel « Libro Verde » allora non ancora pubblicato.

S.E. Mons. Rossano non era uno specialista di alcuna religione in particolare. Ciò, paradossalmente, è stato probabilmente un vantaggio poiché, da
un lato la sua visione non era ristretta ad un'unica sfera e dall'altro egli era
spinto a cercare la collaborazione di molti e diversi esperti. Il suo contributo
era spesso quello di una riflessione più generale. Per esempio, in un lavoro
collettivo su diversi aspetti delle religioni (3), la prima parte, sull'uomo e la
religione, scaturì interamente dalla sua penna.

In questi capitoli possiamo scoprire le linee principali del pensiero di S.E. Mons. Rossano. Egli insiste sul fatto che ognuno deve tornare all'homo religiosus, tenendo conto della tendenza religiosa della mente umana di fronte alle questioni fondamentali dell'esistenza. Andando nel profondo della mente e del cuore umano noi possiamo raggiungere l'humus e scoprire la personale e soggettiva dimensione delle religioni, che precede le oggettive formulazioni religiose. Si tratta del ragionamento della mente rispetto al significato dell'esistenza, la direzione della volontà verso il bene, ed infine verso il Bene Trascendente. È quest'apertura verso l'Ultimo che rende religiosa la tendenza umana di base e che fa della religione non solo un settore dell'attività umana, ma piuttosto una dimensione della vita intera. L'attrazione verso l'Ultimo è in

più un fattore unificante, poiché aiuta l'individuo a muoversi verso l'integrazione con se stesso, con il mondo e con l'Assoluto.

Inoltre l'importanza dell'esperienza religiosa può assumere forme differenti, sebbene appaiano talune costanti. Vi è il senso del sacro, che può condurre all'impegno nella vita devozionale o perfino al misticismo. Vi è anche un senso di insoddisfazione verso le incertezze della vita e la conseguente ricerca della liberazione e della pace. Vi sono sentimenti di meraviglia e di gioia ed anche un sentimento di indegnità, di debolezza. Così l'esperienza religiosa si sviluppa spesso nei contrasti: vita-morte, guerra-pace, movimento-riposo, entusiasmo-ordine, peccato-grazia, individuo-società. Le esperienze sono comuni, ma le interpretazioni che ne vengono date differiscono a seconda dei diversi punti di vista delle varie religioni.

Vi sono costanti anche nelle forme esteriori della religione, nella preghiera, nei riti, nelle pratiche ascetiche, nell'osservanza della vita monastica, nella pratica del pellegrinaggio. S.E. Mons. Rossano richiamò l'attenzione sul pericolo di uno zelo eccessivo nel comparare le religioni, di prendere elementi fuori dal loro contesto e di vedere convergenze e parallelismi laddove non esistono realmente. Sottolineò anche la possibilità di discrepanze fra l'esperienza religiosa dell'individuo e la sua espressione esterna. Questa discrepanza può produrre crisi religiose e condurre verso il desiderio di una riforma religiosa.

La conclusione alla fine di questo studio insiste sull'unità e la varietà della religione. La varietà può alle volte rimanere alla superficie ma non deve essere smentita. È infatti un mistero al quale ci si deve avvicinare con rispetto. L'unità può trovarsi a livello ontologico come a quello della natura umana.

Da ciò si può vedere, afferma S.E. Mons. Rossano, che il Cristianesimo ha una possibilità straordinaria nel dialogo, derivante dalla sua fede in Dio, Creatore e Salvatore, la cui provvidenza si estende a tutti. Il Cristianesimo è inoltre risolutamente aperto a tutti, non confinato in una nazione o cultura, non esclusivo ma dialogico. È pronto a dare e a ricevere, e perciò a progredire in un pluralismo culturale, annunciando il messaggio evangelico con sicurezza, umiltà e rispetto.

Per molti anni S.E. Mons. Rossano è stato l'editore del *Bulletin* che il Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso pubblica ancora tre volte all'anno. Non solo egli raccolse il materiale o sollecitò articoli, ma ne scrisse lui stesso. Alcuni di questi sono rapporti di incontri tenutisi a Roma o altrove, oppure racconti di sue visite in diversi paesi, altri ancora sono di natura più riflessiva. Altri sono sulla Scrittura, poiché S.E. Mons. Rossano rimase soprattutto uno studioso. Uno dei suoi temi preferiti era quello della Sapienza. Sottolineava l'importanza dei Libri Sapienziali dell'Antico Testamento, che forniscono prove degli scambi culturali fra Israele e i popoli vicini. Era anche attento

al fatto che nel Nuovo Testamento la tradizione sapienziale venisse applicata a Gesù Cristo. Tornò su questo tema in un saggio pubblicato proprio al tempo della sua morte (4). Si tratta di una conferenza che tenne durante un simposio che ebbe luogo ad Efeso, nel maggio 1990. All'inizio affermava: «Le esperienze della mia vita mi hanno spinto a sottolineare nei libri della Bibbia l'alleanza sapienziale, che quale tela di fondo sta sotto all'alleanza ebraica e cristiana e abbraccia tutta l'umanità, estentendosi a tutta intera la creazione ». Fondandosi sul lavoro di studiosi che hanno illustrato le connessioni fra il libro del Genesi, gli scritti sapienziali e gli inizi della Cristologia nel Nuovo Testamento, egli formulò l'ipotesi di un « Corpus Ephesinum ». Suggerì che la Cristologia specifica che si sviluppò ad Efeso non fosse un caso, poiché qui i Cristiani erano in contatto sia con la tradizione ebraica che con la filosofia greca, e che anche si doveva tener conto dello sviluppo dello gnosticismo e del culto degli imperatori. Non sembra del tutto azzardato dire che Paolo, che per due anni si impegnò nel « dialogo » alla scuola di Tiranno (At. 19, 9-10), fosse stimolato da tutte queste correnti di pensiero a esprimere il mistero di Cristo con un nuovo linguaggio. L'esperienza di Efeso, conclude S.E. Mons. Rossano, apre la via alla Chiesa di oggi. La Chiesa deve sempre pensare ed esprimere di nuovo la sua propria cattolicità, e può farlo entrando in dialogo con persone di altre religioni e culture.

Vi è un rischio nel fare ciò? Se uno ha accettato il compito assegnatogli da Dio e si sforza di essere fedele, perché dovrebbe avere timore di questa avventura, anche se alle volte la strada da seguire può apparire nascosta? Alla fine della sua conferenza per commemorare il 25° anniversario della Nostra Aetate, S.E. Mons. Rossano citava un altro spagnolo, Antonio Machado: « Caminante no hay camino, se hace camino el andar » (viandante, non c'è via, si fa via il camminare) (5).

La Sequela Christi è la vita stessa di Cristo. Ora che questo cammino è terminato, S.E. Mons. Rossano sta sicuramente contemplando l'Unico che è la Via, la Verità, Cristo che è la sapienza di Dio.

#### NOTE

- (1) P. Rossano, Le cheminement du dialogue interreligieux de « Nostra Aetate » à nos jours, in *Bulletin: Pontificium Consilium pro Dialogo inter religiones* 74 (1990) p. 141.
- (2) Maurice Borrmans, Orientamenti per un dialogo tra Cristiani e Musulmani, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1988, p. 7.
- (3) Secretariatus pro non Chiristianis, Religioni. Temi fondamentali per una conoscenza dialogica, Esperienze, Cuneo 1970, pp. 9-99.

(4) P. Rossano, Ipotesi di un « Corpus Ephesinum Novi Testamenti », in Atti del I Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo, Istituto Francescano di Spiritualità, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1991, pp. 17-31.

(5) P. Rossano, Le cheminement du dialogue interreligieux, p. 142.

Lista degli articoli apparsi sul Bulletin:

Quid de non Christianis Oecumenicum Concilium Vaticanum II docuerit (N. 1); Christian Experience and Eastern Spirituality (N. 2); Bible and Non-Christian Religions (N. 4); Dialogue (N. 6); Two Lines of Thought on Non Christian Religions (N. 7); Is there Authentic Revelation outside the Judeo-Christian? (N. 8); Christianity and the Religions (N. 11); Dialogue of St. Paul with the Greeks (N. 13); Evangile et culture africaine (N. 33); Interfaith, Its Importance and Implications: Analytical Study (N. 37); Lordship of Christ and Religious Pluralism (N. 43); Gospel and Culture at Ephesus at the Time of Saints Paul and John (N. 46); Dialogue between Monks: Possibilities and difficulties (N. 46); Major Documents of the Church regarding Muslims (N. 48).

# S.E. Mons. GIULIO NICOLINI

Vescovo di Alba

Sono particolarmente onorato di dare inizio all'odierna sessione di questo Convegno internazionale sui significati del sacro, che intende approfondire il sacro e i valori umani nelle grandi religioni. Ed è motivo di vivissima gioia che in una tematica di così rilevante spessore religioso e culturale sia stata prescelta, come punto di riferimento, la figura del Vescovo Pietro Rossano, e in questa città a lui tanto congeniale, per essere la città dei templi depositaria di antiche civiltà, luogo di incontro di popoli, splendidamente protesa sulla vastità del Mediterraneo.

A nome della Chiesa che è in Alba e mio personale, ringrazio con cuore fervido e commosso. Ringrazio sentitamente l'Accademia di Studi Mediterraei, e in primo luogo la sua Presidente Signora Professoressa Assunta Gallo Afflitto e quanti hanno collaborato all'iniziativa. Esprimo la più viva gratitudine per la premurosa attenzione riservata all'illustre Figlio della terra albese ben sapendo che tale attenzione è frutto anche della perseveranza dei vincoli che la prestigiosa Istituzione accademica aveva contratto con lui. Mi sia poi consentito di elevare un pensiero deferente, cordiale e riconoscente al Signor Presidente della Repubblica, il quale non ha mai mancato di gesti di benevolenza verso le nostre genti, lieto che il premio internazionale per le Scienze umane «Pietro Rossano» abbia goduto del suo alto patronato. La qualificata rappresentanza di Alba che mi accompagna, e che seguirà l'intero svolgimento dei lavori, è un segno del generale compiacimento per l'omaggio che questo esimio sodalizio agrigentino ha voluto riservare al nostro amato e rimpianto Monsignor Rossano. E siamo grandemente onorati che il premio a lui intitolato, la cui precedente edizione porta il nome illustre del prof. Werblowski della Università di Gerusalemme, la santa città della pace, sia stato attribuito quest'anno all'illustre prof. Sabatino Moscati, da una Giuria formata da eminenti personalità scientifiche del nostro tempo.

Ringrazio dal profondo del cuore il signor Presidente ed i Signori membri della Giuria internazionale, per la bellezza dei sentimenti che ci ha fatto godere ieri sera l'altissimo livello culturale della solenne cerimonia della consegna, ben degna del premiato e — mi sia lecito dirlo — del nostro carissimo fratello Pietro Rossano.

Più il tempo corre, più vediamo crescere l'interesse e la considerazione attorno alla personalità e all'opera di questo Ecclesiastico, come attestano svariate manifestazioni di cui si ha notizia anche fuori dall'Italia. E meritamente. Questa celebrazione ne è, per parte sua, una conferma autorevole e solenne.

Non sarò certo sospettato di « campanilismo » — che mai come in questo contesto sarebbe fuori luogo — se mi permetto di dire che consideriamo Rossano una bellissima gemma del nostro presbiterio, rimasto del resto attaccato amorevolmente alle proprie radici.

« Individuum est ineffabile », ammonisce San Tommaso. Ciascun individuo è un « mysterium »; non può essere spiegato a parole. Per una comprensione il più possibile adeguata, è naturale tenerlo collocato anche nel suo ambiente geografico e storico, là dov'egli ha attinto la linfa, dove ha cominciato a mettere in opera, crescendo, le risorse della sua personalità.

Certo è che Don Rossano portava in sé i caratteri di un nido familiare solido e amorevole, dell'ambiente parrocchiale di Vezza d'Alba, vera famiglia di famiglie, cementato da robuste tradizioni religiose e civili, alimentato da un'atmosfera di cordialità, di operosità, di intraprendenza, sorretto da guida pastorale fervida e sapiente. Un quadro — bisogna dire — non isolato nella geografia religiosa albese.

Nel seminario vescovile egli trovò il clima adatto per lo sviluppo delle sue doti umane, spirituali, intellettuali; in una stagione seminaristica particolarmente felice per un impegno culturale e spirituale di forte incidenza, per l'opera di maestri di valore. Così che il giovane Rossano, diventato sacerdote, fornito di tenace amore allo studio potè appagare la sua nativa protensione verso prospettive sempre più vaste con la Laurea in Teologia alla Gregoriana, la licenza in Sacra Scrittura al Biblico.

L'esperienza delle sue preferenze è indicata già nella tesi dottorale, che aveva per tema «L'assimilazione a Dio nello stoicismo e nel Nuovo Testamento».

La Chiesa albese è la prima a godere i frutti della scienza e dello zelo sacerdotale del suo distinto figliolo. Per sette anni egli insegna in seminario e in una scuola pubblica, e nel contempo continua studi e ricerche, mantiene contatti con uomini di cultura, artisti, professionisti. Sette anni di fervente impegno, durante i quali trova modo di laurearsi in Lettere a Torino, con una tesi sui martiri precostantiniani considerati alla luce dei rapporti tra cristianesimo e impero romano.

È preparato, profondamente preparato per i compiti che gli vengono affidati a Roma, dapprima nella Cancelleria Apostolica, dove l'ufficio gli consente di approfondire gli studi prediletti, quindi nella Commissione per la Neovulgata, nel Segretariato per i non cristiani, e infine nella missione di Vescovo Ausiliare di Roma nel settore pastorale della Cultura e Magnifico Rettore della Pontificia Università Lateranense.

Accanto a queste mansioni e nel contesto di esse, la sua esistenza è tutta intarsiata di scritti, viaggi, convegni, conferenze.

Un'attività febbrile, che lo fa definire vero apostolo del dialogo, intrepido ambasciatore di Cristo nel mondo delle religioni e della cultura. Grande comunicatore, come abbiamo ritenuto di poterlo denominare nella commemorazione diocesana del giugno scorso.

Nella comunicazione egli portava i tratti di umana gentilezza, non disgiunti da una certa fermezza; che è una notazione tipica della sua terra d'origine, e sfocia nella capacità di coniugare levatura d'intelletto con semplicità di cuore e di linguaggio; amabilità e fierezza; scienza e sapienza.

Grande comunicatore sulle orme dell'Apostolo Paolo, da lui percorse « con entusiasmo ».

I riconoscimenti che hanno accompagnato la sua dipartita terrena sono stati di conforto al presbiterio e alla popolazione albese, rimasti sbigottiti per la rapidità del suo declino. Confortante ed eloquente il messaggio del Santo padre Giovanni Paolo II, il quale ha messo in luce — di lui — « l'indefesso studio della Sacra Scrittura, la costante dedizione al servizio della Sede Apostolica, nel Segretariato per i non cristiani: come Vescovo Ausiliare di Roma per la cultura e Rettore della Università Lateranense, e insieme la testimonianza di vita sacerdotale confermata negli ultimi giorni in unione a Cristo sofferente ».

E restano nella nostra storia le autorevoli attestazioni provenienti dalle più varie espressioni del mondo cattolico, insieme a quelle, assai significative e parimenti autorevoli di tanti ambienti non cristiani. Un copioso capitolo, che reca il carisma dell'universalità.

Quell'universalità che egli aveva servito con appassionata operosità, con incondizionata carità, con il coraggio e la creatività generati e incessantemente rigenerati dalla sua forte fede. Una fede — per usare un'espressione che gli era cara — una « fede pensata ».

Alba conserverà con amore la ricchissima e molteplice eredità morale del Vescovo Rossano. E nel patrimonio della memoria iscriverà anche questo atto accademico denso di dottrina e di cordialità.



#### S. E. Mons. FRANCESCO MARCHISANO

Presidente della Pont. Commissione di Archeologia sacra

## Introduzione

Ringrazio la professoressa Assunta Gallo Afflitto, Presidente dell'Accademia di Studi Mediterranei, per avermi invitato a prendere parte al solenne conferimento del Premio Internazionale per le Scienze Umane, Pietro Rossano, assegnato giustamente al professore Sebastiano Moscati. Ricordo il professor Moscati fin dagli anni della mia giovinezza, quando ero alunno al Pontificio Istituto Biblico, ed è stato per me una grande gioia rivederlo lo scorso anno all'Accademia dei Lincei, rinnovando assieme antichi ricordi di uomini, di cose e di studi. A lui va il mio augurio cordiale per il lavoro che compie nel campo archeologico. Sono lieto di potergli rivolgere oggi queste brevi parole di compiacimento e di stima, anche perché, quale Presidente della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, mi sento particolarmente vicino agli ideali scientifici che hanno sempre guidato la vita del professor Moscati.

La professoressa Assunta mi ha pregato di esporre qualche pensiero sul titolare di questo Premio Internazionale: Mons. Pietro Rossano. Ho accettato volentieri l'invito, perché mi sento onorato di poter ricordare la figura di un caro conterraneo, con il quale per quarant'anni ho condiviso gioie e speranze, il tutto soffuso dalla bell'aura dell'amicizia profonda che ci ha legati per così tanto tempo.

Chi era Mons. Rossano? Sua Eccellenza Mons. Fitzgerald, Segretario del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, ha parlato di Mons. Rossano quale suo predecessore in detta carica, quale cultore appassionato del dialogo con le religioni non-cristiane. E gli siamo grati di quanto ci ha detto con tanto cuore.

Io vorrei tratteggiare invece Mons. Rossano quale cultore, altrettanto appassionato, degli studi biblici, ai quali ha dedicato tutta l'esistenza. La Bibbia e le religioni non-cristiane sono stati infatti i due cardini culturali sui quali si è incentrata la sua vita di studioso, di credente, di sacerdote e di vescovo.

Prima di esporre alcuni momenti della sua biografia e dei suoi studi biblici — prendendo a larghe mani, con l'invito espresso dell'autore, Mons. Romano Penna amico intimo di Mons. Rossano, e ordinario di Sacra Scrittura alla

Pontificia Università Lateranense, da un suo studio e dall'articolo pubblicato nel meraviglioso volume che pochi mesi fa è stato stampato da alcuni amici presso la Editrice «Esperienze» di Fossano, dal titolo «Sulle strade di Paolo - Pietro Rossano» — vorrei, dal medesimo volume riportare le linee con cui l'antico e fedele segretario di Mons. Rossano, Mons. Agostino Severgnini, inizia la sua testimonianza, scritta per quella pubblicazione.

Egli afferma: « Accortosi della sua imminente dipartita da questa terra, Mons. Rossano volle compiere il suo ultimo gesto di carità, facendo sì che la sua morte, come fu la sua vita, fosse un inno alla carità. Infatti chiamò a sé medici, infermieri, parenti e amici presenti e con dolcezza ed umiltà ringraziò tutti. Con questo ringraziamento egli volle esprimere tutta la sua gratitudine a quanti avevano vissuto nei suoi confronti il gesto della carità, che per lui era l'unica realtà che riesce a far vivere e a porre nell'eternità la propria esistenza. Nell'inno vivente della carità chiese poi di essere lasciato solo per prepararsi all'incontro con Colui che nell'amore aveva sempre visto "per speculum in aenigmate" e che ora si accingeva a vedere "facie ad faciem" ».

In questa commovente descrizione degli ultimi istanti di Mons. Rossano è compendiata tutta la forte personalità dell'amico, ed il suo segretario ha usato alcune parole che lo caratterizzano bene: carità, dolcezza, umiltà, unione con Dio.

Tutto il lavoro che Mons. Rossano ha fatto quale sacerdote, vescovo e studioso, è segnato da una profonda umiltà, da una innata dolcezza che poteva sembrare a volte timidezza, da una ricerca appassionata, costante, direi sofferta, di poter conoscere in qualche modo « facie ad faciem » colui che ora noi non possiamo che attingere « per speculum et in aenigmate ».

Tutto il suo lavoro scientifico ha avuto questa tensione interiore; tutta la sua attività pastorale è stata dominata da una umanità, una umiltà, una dolcezza che era sintetizzata così bene in un brano dello Pseudo-Dionigi l'Aeropagita, che Mons. Rossano amava particolarmente: « Non ritenere vittoria, o venerando Sosipatro, l'usare la violenza contro una forma di culto o un'opinione. Non già per avere tu fatto una confutazione inappellabile dell'altro, solo per questo la tua posizione sarebbe buona... Farai dunque così, se ti lasci consigliare da me: cesserai di polemizzare contro gli altri e parlerai della verità in modo tale che tutte le cose dette siano inattaccabili... Io sono consapevole di non aver mai polemizzato contro i greci o altri, poiché penso sia sufficiente, per uomini onesti, poter conoscere ed esporre il vero in se stesso... Ciascuno infatti afferma di poter possedere la moneta regale, ma in relatà ha forse appena un'immagine ingannevole di una particella della verità » (Lettere 6 e 7; PG, 3, 1078-1079).

Chi era dunque Mons. Rossano, vescovo e studioso della Sacra Scrittura?

## 1. I dati biografici

Pietro Rossano nacque a Vezza d'Alba, piccolo Comune della Provincia di Cuneo, nell'anno 1923. Entrato nel Seminario Vescovile di Alba, fu ordinato prete di quella Diocesi nel 1946, dopo aver usufruito dei Corsi Filosofici e Teologici della preziosa e illuminante guida del professore D. Natale Bussi, autentico maestro di scienza e di vita, antesignano di tutte quelle correnti di pensiero che portarono al Concilio Ecunemico Vaticano II. Già in quegli anni di formazione manifestò una spiccata tendenza allo studio della Bibbia e in particolare di S. Paolo, unitamente all'apertura altrettanto appassionata verso le altre culture, dedicandosi in particolare all'approfondimento della lingua e della civiltà greca e all'apprendimento di varie lingue moderne.

Perfezionò poi gli studi a Roma, dove in un primo tempo conseguì la Licenza in Scienze Bibliche presso il Pontificio Istituto Biblico, avendo maestri insigni quali il futuro Card. Agostino Bea, A. Vaccari, S. Lyonnet, K. Prümm, E. des Places. Conseguì in seguito la Laurea in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana con la tesi: « L'ideale dell'assimilazione a Dio nello Stoicismo e nel Nuovo Testamento », che rivelava già chiaramente la sua netta propensione per le tematiche di frontiera, di confronto, propria di un uomo dialogicamente disposto a conoscere l'identità altrui per comprendere meglio se stesso.

Dal 1952 al 1959 fu, nel Seminario di Alba, Professore di Greco in Liceo e di S. Scrittura in Teologia; nel frattempo preparò e conseguì una Laurea in Lettere Classiche all'Università di Torino con una tesi sugli « Atti dei Martiri nel cristianesimo antico ». In quegli anni partecipò anche alla costituentesi Associazione Biblica Italiana, di cui restò anche in seguito membro attivo, sia come collaboratore che come consigliere.

Richiamato a Roma, fu per alcuni anni al servizio della Cancelleria Apostolica, il cui lavoro d'ufficio non gli impedì di dedicarsi a importanti lavori biblici. Dopo la felice stagione del Concilio Ecumenico Vaticano II (concluso nel 1965), Papa Paolo VI creò, tra gli altri, due nuovi organismi per affrontare le rinnovate esigenze dei tempi: il Segretariato per i Non-Cristiani e la Commissione per la Neo-Volgata. In entrambi i casi fu chiamato Mons. Rossano a fare da Segretario e quindi da elemento propulsivo. Egli accettò con slancio, pur senza abbandonare il settore degli studi biblici. Alla Commissione per la Neo-Volgata egli spese una decina d'anni, coordinando con intelligenza il lavoro di molti Biblisti internazionali, volto a ritoccare il testo latino della Volgata geronimiana per farne il nuovo testo ufficiale dei documenti della Liturgia e del magistero della Chiesa. Ma fu soprattutto al Segretariato per i Non-cristiani che egli profuse le sue energie migliori fino al 1982, come ci ha descritto Mons. Fitzgerald.

Nel 1982 il Papa Giovanni Paolo II lo nominò Vescovo Ausiliare di Roma per il settore della Cultura e contemporaneamente Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense (a cui si aggiunsero anche alcuni incarichi di responsabilità nell'ambito della Conferenza Episcopale Italiana). Qui spese le sue ultime energie. Era consapevole che Roma ospita tante istituzioni culturali quante non ce ne sono forse in alcuna altra città del mondo; e sapeva che ciò in qualche modo segnava un limite oggettivo ad una pastorale adeguata; ma si preoccupò di incontrarsi soprattutto con l'Università statale « La Sapienza ». Alla Lateranense poi dedicò il tempo maggiore: favorì nuovi Statuti, perfezionò l'organigramma delle cattedre, promosse importanti lavori di ristrutturazione architettonica. Era solito dire che nella vita universitaria la cosa più necessaria è la ferialità, cioè la dedizione quotidiana ai propri doveri di ricerca e di docenza (per i Professori), di applicazione allo studio (per gli Studenti), di lavoro professionale (per il Personale non docente).

Lo sforzo di una ricerca della « fides quaerens intellectum » fu una costante della sua vita, espresso fin nel motto episcopale da lui scelto e tratto da 1 Cor 13: Per speculum et in aenigmate. Voleva dire con ciò che Dio nella storia lo si incontra sempre e soltanto di riflesso. Ma certo lo vide facie ad faciem, quando morì il 15 giugno 1991 dopo una breve malattia. I solenni funerali svoltosi nella Basilica di S. Giovanni in Laterano e presieduti dal Card. Vicario Camillo Ruini alla presenza, tra gli altri, del Rabbino Capo di Roma prof. Elio Toaff, furono l'ultimo segno tangibile dell'effetto e della stima, di cui aveva saputo naturalmente circondarsi in vita.

### 2. L'apporto agli studi biblici

Limitandoci ai lavori maggiori (un elenco completo delle pubblicazioni di Rossano apparirà nella miscellanea di studi in sua memoria, « Bibbia, religioni, e cultura », Ed. paoline 1993), distinguiamo quattro settori della ricerca biblica.

a) La traduzione del testo. Nel 1963 pubblicò il III volume de « La Sacra Bibbia » ed. UTET), contenente la traduzione di tutto il N.T. (i primi due volumi contenevano l'A.T. tradotto da E, Galbiati e da A. Penna), con introduzione e commento. L'opera si contraddistingueva per l'alta fedeltà all'originale greco e insieme per una fine sensibilità letteraria. Inoltre, abbiamo già detto dell'impegno organizzativo per rivedere e aggiornare scientificamente il testo geronimiano di tutta la Bibbia, confluito nella « Neo-Volgata » (promulgata nel 1979).

Mi si permetta di ricordare anche una edizione del Nuovo Testamento fatta dalla Editrice « Cor Unum » delle Figlie della Chiesa, alla quale ho avuto

l'onore di collaborare nella parte delle Lettere di San Paolo e delle Lettere Cattoliche (Roma, 1963).

b) N.T. ed ellenismo. Rossano brillò come pochi in Italia per la sua costante preoccupazione di leggere il N.T., e in specie S. Paolo, sullo sfondo religioso e culturale dell'ambiente, soprattutto ellenistico. Oltre alla tesi di Laurea in Teologia (ricordata sopra) e oltre alla traduzione dal tedesco del libro di K. Prümm, Il Cristianesimo come novità di vita: il Cristianesimo di fronte al mondo pagano (Morcelliana 1955), ricordiamo qui i seguenti titoli: « Il Nuovo Testamento e i testi classici », nella Introduzione al Nuovo Testamento, curata da G. Rinaldi e P. De Benedetti (Morcelliana 1961, 2 1971); «San Paolo e l'ellenismo: posizioni attuali», in Rivista Biblica 3 (1955) 332-347; «L'ideale del bello (kalòs) nell'etica di San Paolo», nel volume « Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus » (Analecta Biblica 18, Roma 1963, 373-382); « Morale ellenistica e morale paolina », negli Atti della XXII Settimana Biblica Fondamenti biblici della teologia morale (Paideia 1973, 173-185); « Il messaggio escatologico di Paolo di fronte all'escatologia giudaica ed ellenistica », in Rivista Biblica 9 (1981) 330-343; « Riflessi ecumenici di Cristo secondo Col, 15-20 », negli Atti della XXIII Settimana Biblica La Cristologia in San Paolo (Paideia 1976, 382-384).

Riprendendo una espressione di Romano Guardini, Rossano si inseriva in quel « dialogo tra Cristo e Socrate » che definisce duemila anni di storia.

- c) I Vangeli. Sui Sinottici, Rossano pubblicò un capitolo di introduzione generale, storica e letteraria, « Da Gesù ai Vangeli », nel volume IV della Introduzione alla Bibbia. Corso sistematico di studi biblici, curata da L. Moraldi e S. Lyonnet (Marietti 1959, 55-91). Quelle pagine provocarono alcune reazioni negative in certi ambienti tradizionalisti romani, soprattutto per quanto riguardava l'esposizione del metodo storico-morfologico (« Formgeschichtliche Methode »): esso veniva in parte criticato e in parte anche apprezzato per avere « aperto vie nuove » all'indagine del N.T. Di fatto, veniva così anticipata l'istruzione della Pontificia Commissione Biblica del 1964, « De historica evangeliorum veritate », che sarebbe poi stata recepita nel suo nocciolo essenziale nella Costituzione « Dei verbum » del Concilio Vaticano II. Allo studio dei Vangeli Rossano dedicò ancora una relazione alla XVII Settimana Biblica, « La biblioteca gnostica di Nag Hammadi e il Vangelo di San Giovanni (Paideia 1964, 313-329).
- d) La figura e le lettere di San Paolo. Questo è il settore a cui Rossano dedicò gli unici libri di argomento biblico interamente scritti da lui. Nell'Apostolo delle genti, infatti, egli trovava un modello ideale di vita. Il volume più importante è un commento alle due lettere ai Tassalonicesi (Marietti 1965), il primo di ampio respiro scientifico pubblicato in Italia. Un altro commento, anche se di minore impegno, è stato condotto sulle due lettere ai Corinzi per

la collana delle Ed. Paoline « Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali » (anno 1973). Un volume di tono diverso furono le Meditazioni su S. Paolo (Paoline 1966, 3 1971), dedicate alle quattro lettere dei suddetti commenti, dove si fondono armoniosamente l'analisi filologica e la sensibilità alle dimensioni tipiche della fede e della vita della chiesa. Inoltre, un buon contributo alla conoscenza dell'Apostolo è la voce « Paolo » nel Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, curato dallo stesso Rossano insieme a G. Ravasi e A. Girlanda (Paoline 1988, 1064-1081). Ricordiamo infine alcuni titoli di articoli significativi: De Conceptu "pleonexìa" in Novo Testamento », in Verbum Domini 33 (1954) 257-265; «Il concetto di Hamartia in Rom. 5-8», in Rivista Biblica 4 (1956) 289-313; «La parola e lo Spirito. Riflessioni su 1 Tess 1, 5 e 1 Cor 2, 4-5 », in Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux (Gembloux 1970, 437-444); « La comunication de l'évangile selon Saint Paul », in Paul de Tarse, apôtre de notre temps (Rome 1979); « Gli studi su San Paolo nel Novecento e il contributo di Leone Tondelli », nel volume In memoria di Leone Tondelli (Reggio Emilia 1980, 75-91); infine « Vangelo e culture a Efeso e nella provincia d'Asia al tempo di S. Paolo e di S. Giovanni », in Civiltà Classica e Cristiana 1 (1980) 283-298, dove proponeva la tesi dell'individuazione di un « Corpus Ephesinum Novi Testamenti ».

# 3. La Teologia delle religioni

Soprattutto negli anni '80, Rossano amava dirsi ormai un « ex-biblista ». In effetti il suo interesse culturale si era spostato prevalentemente sul tema della religione e delle religioni, a cui già da tempo dedicava le sue energie migliori. Ricordiamo qui alcuni titoli di suoi lavori in proposito: L'uomo e la religione (Esperienze, Fossano 1975); I perché dell'uomo e le risposte delle grandi religioni (Paoline 1988). Sull'argomento, in verità, aveva già precedentemente curato l'edizione italiana, dal tedesco, di A. Anwander, La religione e le religioni (Paoline 1954), e del Dizionario delle religioni, promosso da F. König (Herder, Roma 1960)). In più, nella prestigiosa collana « Classici delle Religioni » delle edizioni UTET di Torino, curò le due Sezioni dedicate alla religione ebraica e alla religione cattolica.

## 4. Varie

Da ultimo non si può non ricordare alcune pubblicazioni forse minori, ma molto preziose: La speranza che è in noi: Breve presentazione della fede cattolica (Esperienze, Fossano 1966, 1992; sono solo una settantina di pagine,

ma furono tradotte in 24 lingue); Piccolo mattutino (Paoline 1982; una raccolta di succose conversazioni radiofoniche); Vangelo e cultura (Paoline 1985; note per un incontro tra il Vangelo e la cultura contemporanea; La fede pensata. Sul dialogo tra Vangelo e cultura (Camunia 1988). Il titolo di quest'ultimo libro è tratto da S. Agostino: «Fides, nisi cogitetur, vana est » (De praed. sact. II, 5), e può valere come motto compendioso per spiegare l'intera statura umana, culturale e spirituale di Rossano. È proprio infatti in questa continua riflessione sul dato rivelato, per comprenderne sempre più appieno tutto il contenuto, che deve situarsi l'opera di Mons. Rossano quale biblista e studioso.

Se c'è una persona che ha voluto mettere costantemente in pratica l'antico adagio « rivelata aliis tradere » è Mons. Rossano, al quale va oggi il nostro riverente e grato pensiero per l'apporto che ha dato alle scienze bibliche, alla riflessione teologica, all'avvicinamento del mondo della cultura a quel profondo messaggio che è contenuto nella Bibbia, oggetto privilegiato delle sue riflessioni e del suo magistero.



#### Mons. Prof. MARCELO SANCHEZ

Decano della Facoltà di Filosofia della Pont. Università Lateranense

Noi siamo i suoi amici dell'ultima ora. Quindi la mia testimonianza è sull'ultimo Mons. Rossano, forse il più ricco. Ho collaborato con S.E. Mons. Pietro Rossano come Decano della Facoltà di Filosofia nei quattro ultimi anni del suo significativo Rettorato durato nove anni alla Pontificia Università Lateranense. Tuttavia lo avevo conosciuto prima che Giovanni Paolo II lo ordinasse nel 1983 Vescovo Ausiliare di Roma per la cultura, con il compito di Rettore di quella Università. Il mio primo incontro con lui risale al marzo del 1980, quando tenne, presso il Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale del quale io allora ero viceassistente, una conferenza sul tema delle religioni, nel quadro della presentazione dell'ultimo volume della rivista Civiltà della macchina. Debbo dire cubito che l'impressione che mi ha lasciato in tutti questi anni è molto profonda e in certo qual modo indimenticabile. Rossano è una di quelle figure che rimane per sempre scolpita « in memoria cordis », con l'infinito rimpianto che lasciano nell'animo solo certe persone quando quaggiù non si ritrovano più. Mi piacerebbe raccogliere quest'impressione soffermadomi su tre momenti, che, come tre flash, la possono esprimere. Questi momenti sono: qualche accenno ai nove anni come Rettore dell'Università e Vescovo per la Cultura a Roma; i viaggi in Argentina che abbiamo fatto insieme, soprattutto quello del 1991, pochi giorni prima della crisi della sua ultima malattia; infine la sua morte edificante.

Nei suoi anni come Rettore dell'Università del Laterano la prima cosa che si domandava era: che cosa vogliamo fare della nostra Università? che tipo di insegnamento dobbiamo dare? che uomo vogliamo formare? «È necessario — diceva — che abbiate molto chiaro quale tipo di uomo volete formare e quindi, sia nella propria formazione personale, sia nello studio è necessario acquisire idee chiare su quale modello di uomo si punta, quale immagine di umanità sta davanti ai nostri occhi, che cosa vogliamo realizzare » (1). Queste esigenze non retoriche, che egli poneva nell'ultimo Senato Accademico da lui presieduto (1991), mostrano la sua ricerca di un nuovo modello di uomo cristiano, attendibile per le nuove generazioni in un mondo sempre più pluralistico, in mezzo a un'umanità caratterizzata dalla mescolanza di cultura, di

religioni, di mentalità, in una terra diventata sempre più villaggio (2). La sua preoccupazione era di far prendere coscienza del bisogno di tale nuovo modello cristiano, di far conoscere e riconoscere l'ideale della perfezione cristiana per i nostri giorni, che non è lontano, è anzi l'uomo « pneumatico » di Paolo, la nuova creatura, ma ricreata a partire dalla prima creazione, fatta già a immagine di Dio, in tutto splendore. « Siamo chiamati — scriveva — a costitutire noi stessi e a raggiungere la misura che ci è stata assegnata dal disegno del Creatore. Le premesse sono già state poste dalla nostra nascita, poi c'è stato l'incontro con la via di Dio verso di noi...: dobbiamo crescere, dice San Paolo, fino alla misura di Cristo » (3).

L'Università Cattolica deve formare il ricercatore, l'investigatore, l'insegnante e il professionista, ma deve dare inanzitutto all'uomo quella Sapientia Christiana, che Mons. Rossano vedeva rispecchiata nell'ideale stesso della ricerca e del sapere presente nel quadro organico dell'Università spirituale. Infatti, egli amava ripetere la distinzione di Pio XI su due Atenei, l'uno materiale e l'altro spirituale: il primo costituito da mura, ambienti e strutture; il secondo risultante dalla somma dell'intelligenza, della fede e dell'operosità di chi dentro vi lavora, insegna, studia e apprende. È chiaro che l'Ateneo materiale esteriore era per Mons. Rossano al servizio e in funzione di quello interiore, spirituale, che si doveva dedicare a « comprendere, con tutti i santi, — affermava Mons. Rossano citando Paolo — l'ampienza e la grandezza, l'altezza e la profondità » del mistero di Cristo (cfr. Ef. 3, 18), nel quale è racchiusa « la multiforme sapienza di Dio » (Ef. 3, 10). Due erano quindi per Mons. Rossano i poli dell'Ateneo spirituale che bisognava ricercare: Dio unitrino che cerca l'uomo e perciò si comunica e si rivela pienamente in Gesù Cristo, e l'uomo creatura libera e responsabile, immersa nel finito ma che cerca l'infinito, che solo trova la sua realizzazione e il suo fine ultimo nella comunione con Dio. Due dovevano essere quindi le grandi direzioni della ricerca e del sapere nelle Università ecclesiastiche: Dio nella sua eterna ed inesauribile immensità di luce e di amore e nel suo disegno di salvezza nella storia, e l'uomo creato a immagine sua, ma peccatore, «id quod est perfectissimum in tota natura » — ripeteva con San Tommaso — ma bisognoso di sicurezza e di luce, quasi di « una qualche parola divina », secondo la celebre intuizione della scuola di Socrate (Fedone 85 d) che Mons. Rossano amava citare spesso. Lo studio e il sapere delle facoltà universitarie ecclesiastiche dovevano essere orientati a questi due poli: noverim te, noverim me, e dovevano tendere a formare uomini nuovi, persone qualificate, maestri, che sappiano essere nella vita e nella comunità cristiana mediatori e collaboratori dell'incontro di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio. In altre parole, la grande traiettoria dello studio ecclesiastico sono le profondità dell'uomo, destinatario principale della partecipazione divina, le sue aspirazioni, le sue ricerche, le sue realizzazioni spirituali, in una parola la via hominis, quale si esprime soprattutto nella ricerca storica, scientifica, filosofica, antropologica e religiosa, per farla incontrare con la via Dei ad homines culminata in Gesù Cristo e annunciata dalla Chiesa. L'uno e l'altro sapere, sull'uomo e su Dio, sono infatti in funzione dell'incontro in cui consiste la salvezza e la piena realizzazione dell'essere umano. L'Università spirituale, alla quale si riferiva Mons. Rossano, doveva tendere a formare i nuovi artefici di questo incontro, i suoi modelli, gli specialisti nelle varie discipline e i suoi operatori.

Si può dire di Mons. Rossano, che nei suoi nove anni di gestione « come sapiente architetto » (1 Cor 3, 10), secondo l'espressione paolina, ha posto non pochi fondamenti per quest'Idea di Università spirituale, come ad esempio i concorsi severi per gli aspiranti Professori. Tuttavia, benché biblista e architetto dell'uomo spirituale, paradossalmente egli ha fatto anche non poco per l'università materiale, per il restauro del vecchio edificio, sede della Lateranense. Mi ricordo della lettera che ci ha inviato a motivo dell'inizio del secondo incarico il 15 dicembre 1986. Mons. Rossano scriveva pienamente consapevole di tali novità: «Quattro anni fa, ricevendo dal Santo Padre l'inatteso invito di venire da voi, ero pieno di perplessità e timore; ora, all'inizio del nuovo incarico, sono più sereno e fiducioso, perché ho imparato ad apprezzarvi e so di poter contare sulla vostra solidale collaborazione... L'anno in cui entriamo sarà il cinquantesimo dalla fondazione della sede in cui ci troviamo. Si legge nel Levitico: "Sanctificabis annum quinquagesimum" (25, 10). Noi lo celebriamo con i notevoli miglioramenti ambientali, la rinnovata Biblioteca, la più degna Cappella, il nuovo auditorium, e altro ancora, a Dio piacendo (che sarebbe tutto il piano sottointerrato). Ma forse celebrazione "inattuale" e incisiva potrebbe essere fare dell'Università un "anno modello", per orari, frequenze, preparazione di lezioni, rigore di esami e di tesi, interessi di ricerca, creatività nei consigli, rinnovamento dei corsi, serenità nella collaborazione quotidiana. È una idea che accolgo in me stesso e propongo a ciascuno di voi cordialmente » (P. Rossano, Rettorale Prot. n. 7283/86).

Come Vescovo della cultura, Mons. Rossano ha fatto molto; occorrerà opportunamente orientare una ricerca precisa sui documenti in questa direzione. Ma voglio qui ricordare un'attività della quale ha confessato più volte essere stata una delle più grandi soddisfazioni della sua vita. Nel quadro della preparazione al Sinodo di Roma, per iniziativa del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale, Mons. Rossano ha presentato in Campidoglio, nella sala degli Orazi e Curiazi, il pensiero di San Paolo, durante la Quaresima del 1989 e quella del 1990. Egli diceva che questa sede era indubbiamente meritata da questo genio spirituale delle origini cristiane, ebreo e cittadino romano, che ha portato il Vangelo da Gerusalemme a Roma e da Roma si proponeva di recarlo ai confini del Mediterraneo Occidentale. Il 21 febbraio del 1989

Mons. Rossano ha tenuto una conferenza sull'influsso della lettera ai Romani sulla cultura europea e il 26 febbraio 1990 ha illustrato la prima Lettera ai Corinzi, scritta dall'Apostolo alla comunità cristiana che aveva fatto nascere in quella città cosmopolita, ricca e corrotta, negli anni 50-52 dopo Cristo. Quando Mons. Rossano spiegava il perché di questa lettura di Paolo nella Roma di oggi, citava non senza audacia le parole di Pier Paolo Pasolini nel suo Progetto per un film su San Paolo, purtroppo non realizzato: « Per dare — diceva con Pasolini — l'impressione e la convinzione della sua attualità. Per dire insomma allo spettatore... che San Paolo è qui, oggi, tra noi... che è alla nostra società che egli si rivolge; è la nostra società che egli piange e ama, minaccia e perdona, aggredisce e teneramente abbraccia » (P. Rossano, Presentazione).

Nella conferenza sulla lettera ai Romani Mons. Rossano cerca di mostrare che « le grandi tematiche culturali di peccato e redenzione, di libertà e destino. della speranza o della disperazione, della bontà o della corruzione del soggetto umano, della credenza o dell'ateismo, dell'ottimismo o del pessimismo, del significato o del non senso della vita e della storia che attraversano la letteratura europea, la stessa "questione ebraica" e la "teologia della croce", che ha improntato l'arte e la spiritualità occidentale, hanno trovato spunto e spesso fondamento nella lettera ai Romani. Vi si riferiscono analisti del cuore umano come Shakespeare e Dostojevskij, umanisti cristiani come Nicolò Cusano, Erasmo e Tommaso Moro, per non dire della grande famiglia dei teologi e dei moralisti » (p. 33). Anzi, le grandi affermazioni che Paolo consegna ai Romani e dopo essi alla cultura occidentale, per Mons. Rossano « costituiranno l'humus da cui si svilupperanno l'antropologia e la cultura occidentale », da distinguersi « nettamente dalle culture e dalle ideologie che si sono sviluppate in Asia e in Africa, nella Cina, nell'India, nel Giappone, tra le popolazioni bantu e nello stesso mondo islamico» (p. 40). Si tratta infatti di questo, scrive Mons. Rossano: «L'uomo, creatura di Dio libera e razionale, può conoscere il suo principio e il suo Fine con la luce della mente e possiede la legge di Dio scritta nel cuore e percepita dalla coscienza, che gli insegna a rispettare e amare l'altro. Ma l'uomo porta in sé per natura e per eredità una propensione deviante, una radice cattiva per cui non è totalmente buono... Nessuno può dirsi giusto davanti a Dio (cfr. 3, 10) » (p. 43). Questo, osserva Mons. Rossano, coincide con la espressione di Seneca, anche egli convinto che « nessuno di noi è senza colpa: neminem nostrum esse sine culpa » (De Ira, 2, 28). Non mancano in verità operatori del bene, persone che cercano la verità e la giustizia con perseveranza. Ma il peccato e l'egoismo sono dilagati nella società, sono penetrati nei cuori e gli uomini sono diventati peccatori e meritevoli di castigo. « Quando intendo fare il bene sento in me una forza che mi contrasta » confessa l'apostolo, riecheggiando — dichiara Mons. Rossano — il poeta romano Ovidio e chiama questa forza « legge del peccato e della morte » (8,2). Tuttavia, a questo punto, l'apostolo scioglie un inno alla novità e alla bellezza dell'esistenza cristiana: « la fede e la grazia mettono gli uomini - scrive Mons. Rossano - nella comunione con Dio, lo insoggettivano in ogni essere umano, qualunque ne sia la condizione, rendendolo santo, intimamente giusto, misteriosamente figlio di Dio e lo uniscono a Cristo, facendolo partecipe della sua vita, della sua vittoria, e capace di amare » (p. 44). Quindi l'esistenza cristiana è bella, è vita di liberi e non di servi, vita di figli e non di estranei, vita destinata alla libertà della persona e non al dissolvimento cosmico, vita operosa alimentata dallo Spirito che « detta dentro » nei cuori (cf. 45). Toccherà anche a chi crede cercare, investigare, soffrire con gli altri, ma l'imperativo sarà: « non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male » (12, 21). La conferenza di Mons. Rossano si avvia verso la fine, in completa serenità, con una riflessione ecumenica: se con la lettera ai Romani si è effettuata la rottura della fede in Europa, da quanto accennato - scrive Mons. Rossano - oggi essa rappresenta pure il punto di unione. « Oggi si guarda a tale lettera non più come al testo della divisione, ma come alla grande carta dell'ecumenismo, capace di riunire le Chiese cristiane, cattolici, protestanti e ortodossi. E ancora, piace a Mons. Rossano sottolineare: « la dottrina della giustificazione mediante la fede, così cara ai protestanti, l'imprescindibile necessità della opere e dell'impegno umano rivendicata dai cattolici, la "divinizzazione" del cristiano per opera dello Spirito santo sottolineata dalla Chiesa ortodossa, trovano in essa fondamento e convergenza » (p. 46). La conferenza si chiude con le significative parole: « L'unità auspicata dalla lettera ai Romani, sia l'augurio che parte da Roma » (p. 47).

La seconda lezione che diede Mons. Rossano in Campidoglio, quella sulla prima lettera ai Corinzi, è forse, per ricchezza di riflessioni e forza di stile ed insieme per l'appassionata e continua partecipazione dell'Autore in essa, fra i testi più originali e più belli nella letteratura sull'argomento. Mi ricordo che raccontava di essersi recato alla vecchia Corinto poco prima per ispirarsi e di aver sentito qualcosa, forse qualche parola divina. Non è il luogo qui di soffermarmi su tutti i punti. Tuttavia voglio presentare qualche emergenza di sconvolgente attualità. Il commento di Mons. Rossano comincia così: « Tutti sanno che quelle fiere parole del capitolo VIII "anche se vi sono pretesi dèi nel cielo e sopra la terra, e vi sono molti dèi e molti signori, per noi c'è un solo Dio il Padre, e un solo Signore Gesù Cristo", sono diventate il grido della coscienza cristiana, dal tempo dell'impero romano fino ad oggi, contro tutte le forme di autocrazia teomorfa degli stati » (p. 15). E ancora dichiara Mons. Rossano: « Il termine ágape, di cui si tesse l'elogio nel capitolo tredicesimo, è uscito per sempre dal vocabolario greco grazie alla prima lettera

ai Corinzi, per risuonare su tutta la terra dove si trova una comunità cristiana. Dovunque si celebra un'eucaristia, le parole dell'anamnesi pronunciate sul pane e sul vino ricalcano quelle del capitolo undicesimo della prima lettera ai Corinzi. Tutti gli spirituali, i carismatici, gli estatici della storia del cristianesimo antico e moderno si sono confrontati, per il sì e per il no, con i capitoli 12 e 14 della prima lettera ai Corinzi, dedicati ai doni straordinari dello Spirito ». Rossano vede l'unità interna della lettera in quello che chiama « la concentrazione cristologica » (p. 16). La comunione con Cristo che inizia in questa vita grazie alla fede, al battesimo e all'eucarestia, e non si spezza con la morte ma si espande nella risurrezione, è la sintesi esistenziale del pensiero di Paolo, il centro verso cui vengono indirizzate tutte le questioni poste dai Corinzi. È bella anche la contrapposizione che vede Rossano fra Cristo e Paolo: Gesù aveva paragonato il suo popolo a un gregge, aveva presentato se stesso come pastore e come seminatore nel campo e gli apostoli li aveva chiamati pescatori di uomini. Paolo vede i suoi come atleti nello stadio pronti per la corsa, come pietre di un edificio di cui egli è l'architetto. Gesù vedeva i contadini raccogliere le messi, Paolo si confronta con i mercanti che trafficano le merci. Nell'ambiente di Gesù primeggiano i Farisei osservanti e i dottori della legge mosaica, qui era il campo dei retori e dei venditori di piacere » (p. 12s). Poi l'esposizione di Mons. Rossano si concentra nel tentare uno sguardo ravvicinato a qualche tratto emergente della città di Corinto in connessione con l'attività missionaria dell'Apostolo. Egli dice: « La metropoli viveva nell'aura della religione cosmica. Il grande tempio di Nettuno, Dio del mare, dominava lo stadio e in suo onore si celebravano i giochi. La città aveva il suo palladio nel santuario di Afrodite pandemos che si innalzava sull'Acrocorinto... Sul mare della religione cosmica dominava la dea Roma. Corinto era una sua colonia. Tuttavia era celebrata per le scuole e i ginnasi, per i filosofi e i letterati che si incontravano a ogni angolo di strada, e Aristide notava: « nessuna città ha maggiore prestigio per attirare gli uomini di ogni razza: è la città di Afrodite » (p. 20s). Per Mons. Rossano invece: « Paolo ha attaccato a fondo questa ideologia cosmica. Se Cristo non fosse risuscitato dai morti, dichiara: « mangiamo e beviamo, perché domani morremo... Ma invece Cristo è risuscitato dai morti, primizia di quelli che dormono » (15, 32.20). E la risurrezione di Gesù non è evento storico che si annebbia nel ricordo, ma si ripresenta nella liturgia eucaristica con la stessa potenza rigeneratrice. « Tutte le volte che mangiate questo pane e bevete questo calice, annunciate la morte del Signore, finché egli venga » (15, 26). Mons. Rossano ritiene « che qui sia stato il punto di scontro e di incidenza del messaggio di Paolo verso il mondo pluriculturale di Corinto. Questa rimane tutt'ora la contrapposizione del cristianesimo di fronte alle grandi tradizioni asiatiche centrate sul Brahman-Atman, sul Tao e sul Sunyata » (p. 23). Ed ora Mons. Rossano segue punto per punto,

con opportuni sviluppi, la esposizione paolina, concentrandosi sulla risurrezione dei morti (15, 1-58): « Paolo non dimentica che ad Atene, sull'Aeropago, la rottura con i filosofi è avvenuta su questo punto. La tradizione pagana risolveva la vita nel ciclo cosmico, o al massimo immaginava una fuga del principio spirituale, la psiche, nel regno degli eroi, come Platone, nel Gorgia, o nelle profondità degli Inferi come nella Nekyia di Omero. Paolo invece annuncia un futuro delle persone, oltre le vicende del cosmo, in comunione con Cristo risorto. Per lui il ciclo cosmico è stato spezzato dalla morte e risurrezione di Cristo. La risurrezione di Cristo è potenza di risurrezione per tutti gli uomini. Su questo si fonda la fede della Chiesa. Nel mattino di Pasqua l'alba della risurrezione ha brillato su tutta la storia. Nessuna difficoltà, nessuna sconfitta sarà in grado di arrestare questa speranza » (p. 28).

Dunque, così intendeva Mons. Rossano la sua missione di Vescovo per la Cultura a Roma: voleva lasciare parlare ancora Paolo, ricollocando gli ascoltatori nell'atteggiamento di contemporaneità dei suoi antichi destinatari. Si trattava di rivisitare Paolo nello spirito di conversione affinché la Chiesa di Roma e la cittadinanza tutta, di fronte ai nuovi impegnativi appuntamenti della storia, abbiano quel ruolo profetico di « nuova umanità » e di « nuova libertà per servire » (Gal. 5, 13) che sembra essere l'anima del vangelo di Paolo. Si trattava in definitiva per Mons. Rossano come Vescovo della Cultura di indicare la via di Dio verso l'uomo, per farla incontrare con la via dell'uomo verso Dio.

Si può affermare che, interpretando profondamente la tradizione biblica e patristica, Mons. Rossano ha presentato l'esistenza cristiana come un'esperienza di comunione mediante la quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo sono resi partecipi della natura divina (2 Pt 1, 4).

Il secondo momento della mia impressione su Mons. Rossano è il viaggio a Buenos Aires come sguardo a tutto campo sulla situazione culturale contemporanea. Infatti, egli ha toccato nella Città del Plata i nodi più vivi del nostro orizzonte di ultimo scorcio del secondo millennio: la libertà religiosa, fede e cultura oggi e le grandi risposte delle religioni agli interrogativi fondamentali degli uomini. Non è questo il luogo per riferire puntualmente tutto ciò che egli ha sostenuto. Tuttavia può giovare indicare qualche punto significativo, e cominciare dal tema a lui caro della libertà religiosa. Egli qui partiva dalla sua esperienza e dalla via che possiamo chiamare storica: « non esistono popoli atei », come conferma l'etnologia moderna. « Le bestie non hanno religione » notava Feuerbach nelle prime battute della sua Essenza del Cristianesimo. « Sulla nozione di religione, quindi, — afferma Mons. Rossano — non c'è affatto consenso, ossia non è univoca: l'esperienza religiosa è un'esperienza umana o meglio nell'esperienza umana si dà un invariabile umano,

un universale psicologico di fondo, sul quale crescono variazioni geografiche, storiche e culturali, che per comodità noi occidentali mettiamo sotto il semantema di religione. Si tratta di una "finestra metafisica" dell'uomo in quanto tale. Tuttavia ogni religione come ogni esperienza umana religiosa ha il diritto di essere presa sul serio, di dire puntualmente quello che è ». Quindi i popoli e i singoli individui hanno diritto a questa esperienza radicale della religione e questo è fondamento del diritto alla libertà religiosa. Pur rispettando sinceramente le persone non nascondeva che l'ateismo è una cosa sconcertante. che la Bibbia connette con la stoltezza dell'uomo (sal. 14, 1). Tuttavia il vero problema oggi è che ci sono molte nazioni che non accettano la libertà religiosa: Cina, Mongolia, Cuba, Albania, Mozambico. La Russia permette la libertà religiosa solo dal 1990. Inoltre, la maggior parte degli stati islamici non permettono la libertà religiosa: accettano la sola religione islamica oppure una religione presente in essi già da molto tempo, ma non ammettono nuove religioni, come per esempio il cristianesimo. D'altra parte, ci sono molte nazioni che soffrono dittature militari che, a parole, permettono la libertà religiosa, ma nella pratica l'impediscono con ogni mezzo. Secondo le statistiche dell'ONU, più della metà del mondo non vive in situazioni di libertà religiosa, malgrado tutte le dichiarazioni al riguardo. La prospettiva del futuro quindi concludeva Mons. Rossano — indica che si potrà avere libertà religiosa nella misura in cui si sviluppino le idee e i principi della libertà, della persona umana e della sua dignità, che include il diritto della libertà religiosa. Ma è problema per il futuro — secondo Mons. Rossano — anche quello del limite della libertà religiosa, cioè se tutto quello che passa per la coscienza di una persona può essere considerato come fattibile nell'ambito della sua libertà religiosa o se questa libertà ha un limite. Dunque, il problema emergente della libertà religiosa è in realtà secondo Mons. Rossano un problema aperto, che tende a svilupparsi, ma solo se ciascuno ha la consapevolezza della sua libertà ma anche della sua responsabilità.

Ancora più originale è l'approccio di Mons. Rossano al tema: i perché dell'uomo e le risposte delle grandi religioni. A guardarli dall'alto gli approdi religiosi della famiglia umana sull'orizzonte ultimo si ripartiscono in due grandi tronconi, con tratti distintivi nettamente definiti, anche se nel concreto dell'esperienza religiosa le contrapposizioni si sfumano e gli uomini non risultano riducibili a schemi. E ancora Mons. Rossano concretizza questa bipartizione in due centri geografici: Gerusalemme e Benares. Esistono cioè le tradizioni religiose il cui centro è Gerusalemme, che si possono denominare della trascendenza teistica o del monoteismo storico profetico, dove l'uomo si fronteggia con un Assoluto personale creatore e provvidente, diverso dal cosmo e dall'uomo e tuttavia vicino ad essi, in virtù di un intervento effettuato liberamente nella storia in loro favore. (4) Tale è Dio nell'esperienza religiosa ebraica,

cristiana e musulmana, le religioni del Mediterraneo, con tutte le ripercussioni dirette e indirette che essa ha provocato in oltre tremila anni di storia. A fianco di questa fede monoteistica si colloca con centro a Benares un itinerario di introspezione psicologica a sbocco monistico, dove la Realtà ultima viene cercata al di sotto dell'io empirico e fugace in un grande « sé » anonimo indifferenziato, nel quale tutto si risolve: è l'impersonale, l'energia, il vuoto, l'uno, il tutto, il metacosmico delle intuizioni induiste, buddiste e taoiste. Il gran dilemma quindi nel quale si trova l'umanità oggi non è quello delle grandi città di una volta, ma quello di Gerusalemme e Benares, cioè, le due città che rappresentano le due grandi famiglie religiose con le loro derivazioni fondamentali. Ora, ciascuna di queste città dirige in certo modo obiezioni contro l'altra e rivendica per sé privilegi religiosi. Benares, per esempio, dice che non ha nulla da imparare da Gerusalemme dal punto di vista della religiosità interiore e, d'altra parte, Gerusalemme dichiara che non ha nulla da imparare da Benares, perché ha una religione rivelata e divina. Benares ancora obietta più radicalmente a Gerusalemme che, se Dio è la realtà profonda che dà consistenza all'apparenza sensibile, perché si deve incarnare nella storia? E ancora Benares accusa Gerusalemme: voi avete considerato l'uomo «immagine di Dio » e cioè distinto e superiore al mondo e quindi l'uomo ha dominato il mondo e ha provocato il disastro ecologico. Noi, invece, consideriamo l'uomo una parte dell'universo e perciò il nostro uomo rispetta la natura. E Gerusalemme sente che in parte il problema si acutizza più che mai oggi, perché il tasso maggiore di crescita della popolazione mondiale appartiene all'umanità che fa capo a Benares. Quindi il cristiano è chiamato oggi, secondo Mons. Rossano, a guardare con molto rispetto tutti questi diversi sforzi compiuti dall'umanità nel suo cammino per trovare una risposta ai grandi interrogativi dell'esistenza. Mons. Rossano confessa: « Il contatto sul posto con le grandi religioni non cristiane e con centinaia di loro seguaci e rappresentanti ha corretto l'immagine delle religioni che avevo attinto dai libri, ma soprattutto la frequentazione amichevole e sincera di tante persone di alta qualità spirituale mi ha interpellato come uomo e come cristiano. Ho sperimentato quanto la conoscenza cordiale di altre religioni possa giovare alla autocomprensione della fede cristiana » (5). A questo punto il P. Quiles, noto studioso delle religioni, domanda a Mons. Rossano: come mai c'è tanta discordanza nell'umanità di ieri e di oggi sulla religione, che interessa tutti gli uomini e nella quale. in ultimo termine, si gioca quello che più intimamente tocca i loro cuori ossia il loro destino? Mons. Rossano risponde: questa domanda è molto complessa. Tuttavia è assai opportuna e forse si può illustrare con quello che mi ha detto un giorno un monaco buddista a Kioto, quando anch'io gli ponevo la stessa domanda. Il monaco mi rispondeva: « Mi sembra che quello che succede con tali differenze è simile a due uomini che dormono nello stesso letto, ma hanno

sogni diversi ». In realtà — aggiunge Mons. Rossano — non c'è una risposta a questa domanda, tuttavia c'è, sì, qualche principio di soluzione. Prima di tutto, il fatto che l'umanità è una sola, che tutti gli uomini si ri-incontrano nell'umanità, che tutti gli uomini si fanno le stesse domande e cercano lo stesso. Cercano il bene, cercano la verità, cercano la giustizia, cercano la pace, cercano la bellezza. Noi cristiani sappiamo, cercando lo stesso degli altri, che abbiamo una risposta, una risposta storica, presente in Cristo; tuttavia è una risposta che non può distruggere le altre risposte, ma che le deve accogliere e purificare. E Mons. Rossano aggiunge ancora: è difficile vedere teoricamente, concettualmente, come si possono conciliare la risposta del cristiano con le altre risposte. Tuttavia, esistenzialmente, è così: si è insieme, si cammina insieme, si cresce insieme; quindi si vede che l'uno e l'altro cercano la verità, il bene. Questo è il cammino che ha percorso il nostro Papa soprattutto nell'incontro di Assisi, quando ha convocato, per pregare, tutti i rappresentanti delle più importanti religioni.

Possiamo già forse concludere questa nostra testimonianza con una pagina di mons. Rossano, che spiega l'identità cristiana con un richiamo al testo paolino, che non solo ha ispirato la sua vita, come motto del suo stemma episcopale, ma anche è stato alimento spirituale della sua ultima sofferenza (egli leggeva in greco e si faceva leggere più volte in quei giorni 1 Cor 13). « Questa infatti (la fede cristiana) — scrive Rossano — si regge sul pilastro dell'incarnazione, ossia della rivelazione e comunicazione personale di Dio in Cristo suo figlio per mezzo dello Spirito Santo. "Dio nessuno mai l'ha visto. — si legge nel prologo del Vangelo di Giovanni; — il Figlio unigenito (variante: un Dio unigenito) che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato" (Gv. 1, 18). Grazie a questa rivelazione il cristiano ritiene di poter gettare uno sguardo nella luce trascendente del Mistero ultimo e ineffabile dal quale deriva e al quale tende, e di conoscere, con una conoscenza analogica oscura (per speculum, in aenigmate: 1 Cor 13, 12), una triplice ipostasi o sussistenza personale nel mistero di Dio, che non ne spezza l'unità ma ne lascia intravedere il dinamismo interno di donazione e di amore. Questo amore è all'origine della creazione dell'universo e dell'uomo, si è rivelato e tematizzato nella storia della salvezza, è culminato nella morte di Cristo per tutti gli uomini, e viene offerto a ciascuno perché si apra alla comunicazione con Dio unitrino e trovi in lui la sua pace » (6). Ad alimentare questa speranza nel Dio-Amore, che è più forte della morte, si può ben dire Mons. Rossano ha ispirato la sua vita e la sua edificante morte. Egli — come Paolo esortava Timoteo — ha fatto la sua « bella professione di fede davanti a molti di noi. Al cospetto di Dio che vivifica tutte le cose e di Gesù Cristo » (7). Ed è questo che l'umanità, oggi, non vede più e vuole trovare nei cristiani: « fateci vedere la carità di Cristo, l'amore di Cristo» sentiva dire Mons. Rossano dall'uomo contemporaneo.

Ricordo che egli raccontava un pensiero programmatico di Paolo VI: « Il dialogo deve dimostrare agli uomini l'amore di Cristo ». E Mons. Rossano ricordava come esperienza radicale della sua vita l'ultimo incontro conPaolo VI, il 28 luglio 1978 (egli sarebbe mancato pochi giorni dopo, il 6 agosto), del quale aveva una pittura nel suo studio. Paolo VI aveva ricevuto una quarantina di non cristiani — giapponesi, buddisti, shintoisti, zen, e di altre religioni — e mentre questi si stavano allontanando: « Dica loro ancora — disse a Mons. Rossano — che li ringrazio di essere venuti e che chiediamo sempre al Signore la grazia di amarli e di servirli ». Questa era per Mons. Rossano la perfezione cristiana, l'ágape di Paolo nella lettera ai Corinzi.

#### NOTE

- (1) L'arbore della carità, marzo 1989, n. 1, p. 12.
- (2) Cfr., L'arbore della carità, marzo 1988, n. 1, p. 11.
- (3) L'arbore della carità, marzo 1989, n. 1, p. 12.
- (4) Il perché dell'uomo e le risposte delle grandi religioni, Milano 1988, p. 35 s.
- (5) Il perché dell'uomo e le risposte delle grandi religioni, cit., 1988, p. 5.
- (6) Ib., p. 46 s.
- (7) 1 Tim. 6, 12, 13, tr. it. di P. Rossano.



## Prof. R.J. ZWI WERBLOWSKY

Università ebraica di Gerusalemme

#### Pietro Rossano: in memoriam

« Tu duca, tu signore, tu maestro ». Questi gli appellativi usati da Dante (Inf. ii, 140) in riferimento alla sua guida Virgilio. Chi gode il privilegio di conoscere Pietro e da essere a lui vicino vorrà anche aggiungere le parole « e tu amico ». L'amicizia che sapeva donare ed anche suscitare negli eletti che goderono della sua vicinanza è essa agli occhi di molti di noi la chiave per la comprensione della sua personalità. E forse ho da essere più preciso ancora: non l'amicizia è la chiave, ma quella spiritualità umana e quel calore d'affetti che della sua personalità furono come il timbro ed il suggello.

Son trascorsi due anni da quel giorno in cui fui io il primo laureato del Premio d'Agrigento per le Scienze umane, quando il Presidente della Commissione-Premio era appunto Pietro Rossano. Nessuno di noi poteva immaginare allora che oggi il premio sarebbe stato intitolato a suo nome, e che le parole pronunciate in lode del nostro illustre e insigne collega, il laureato Sabatino Moscati, illuminato ricercatore della storia delle culture semitiche e vanto della scienza italiana, sarebbero state affiancate dalle parole commemoratrici della figura di Pietro.

Come ricordare i vari ricchi aspetti della personalità e dell'opera di Pietro? Come sdoppiarmi e fare di me tanti oratori in grado ognuno di cogliere e di rilevare un suo diverso tratto o una sua diversa fattezza? Su che soffermarsi in queste mie brevi parole? Su quale aspetto concentrarmi? l'esperto nei più vari campi del sapere (i testi sacri, le lingue semitiche, la filosofia greca, la teologia, la storia delle religioni)? il leader accademico e membro di consigli direttivi universitari europei? l'uomo di chiesa che ricoprì cariche fra le più centrali e che agì per la realizzazione di scopi e mete additategli dal Concilio Vaticano secondo e dagli sviluppi che lo seguirono? Pietro il sacerdote? Pietro il Vescovo? l'uomo di cultura che non invano ricoprì la carica di vescovo ausiliare a Roma per la pastorale della cultura? e su quale dei campi del suo operato soffermarmi? sulla sua opera come membro del comitato per la Neovulgata? o sulle sue tante ricerche, in particolare quelle riguardanti le epistole di Paolo?

E pare tuttavia che ben fecero gli organizzatori di questo convegno quando decisero che in quest'occasione della consegna del premio parlasse un oratore amico, amico e insieme non cristiano, e tentasse di svelare il segreto dell'unità presente nell'operato vario di Pietro Rossano. Questa unità dell'uomo, dell'erudito, dell'amministratore, del vescovo, del diplomatico ecclesiastico, si incentrava tutta in un solo nodo essenziale: la sua fede cristiana, fede che era profonda e non gridata, forte e non aggressiva, eccezionale perché era tutta intrisa di caritas, anche caritas intellettuale nei confronti delle opinioni degli altri che nutrivano queste diverse opinioni, credenze e fedi. Pochi sono i teologi e gli intellettuali che sanno come sapeva Pietro Rossano, che l'amore verso Dio e l'amore verso il prossimo sono due faccie della stessa medaglia. Non ho alcun dubbio che fu questa sua particolare qualità a renderlo adatto e capace ad adempiere un compito considerato agli occhi di molti come oltremodo problematico, il compito di Segretario per le religioni non-cristiane. Ho usato l'appellativo « problematico » a proposito di questo incarico, considerando che chi lo ricopre deve trovare l'equilibrio fra la scilla della fede fanatica ed esclusivista da un lato e la cariddi del relativismo dall'altro. La facoltà di trovare questo giusto mezzo è condizionata da un felice incontro fra capacità di pensiero teologico ad alto livello e caritas umana, culturale e intellettuale. Chi conversava con Pietro e si trovava ad esserne compagno di dialogo, uno dei tanti dialoghi da lui condotti con appartenenti a culture religiose tanto diverse, non sentì mai in lui né attacco né rinuncia, né tono aggressivo né dimesso, ma solo una misura umana che cercava l'apertura di mente verso il prossimo e la comprensione delle sue vie per l'intelligenza del divino. Desidero precisare: dialogo non significa ricerca di un presunto denominatore comune o tentativo di scoprire aspetti somiglianti, bensì il rispetto della diversità del prossimo, il rispetto delle differenze. Se è vero che il tuo prossimo fu creato anch'egli a immagine e somiglianza, dunque anche lui ed anche le sue opinioni sono degne di rispetto e di comprensione, anche se a parer tuo le sue opinioni sono errate. Usi nei suoi confronti e nei confronti delle sue opinioni lo stesso rispetto che ti aspetti di meritare e di ricevere da lui, anche quando l'altro è profondamente convinto che le tue opinioni sono errate.

Il compito che Pietro adempì fece di lui un esperto di storia delle religioni, ma nelle sue mani questa storia divenne teologia delle religioni; e non è un caso che la segreteria da lui diretta si occupò di religioni non-cristiane, ma non di non-credentes o non-fideles. Mai non udii queste parole sulla bocca di Pietro, che nel suo dialogo cristiano cercò lo stimolo delle culture non-cristiane verso il divino. L'anelito al divino è alla base dell'essenza dell'uomo, e non v'è testimonianza più bella di questo credo di Pietro dell'aver voluto dedicare questo premio a suo nome non alla teologia ma alle scienze umane. C'è chi vede una contraddizione fra religione e umanesimo. È vero che esiste

un umanesimo anti-religioso, ma in ciò esso s'impoverisce del suo valore umano e umanistico. È vero che esistono espressioni di religione, o pretese espressioni, che sono anti-umanistiche ed anche anti-umane, e con ciò invalidano il loro stesso valore religioso. Pietro ha voluto lasciarci l'insegnamento di una religione la cui perfezione è nella sua umanità. Religio humanitatem non tollit sed perficit. Quindi questo premio per le scienze umane viene assegnato non soltanto in nome dell'erudito e ricercatore, ma anche in nome dell'homo christianus che fu Pietro Rossano.



### Prof. EDDA DUCCI

Università di Roma « La Sapienza »

# Comunicazione-testimonianza

I Tess. 5, 21: pánta dè dokimázete, to kalòn katéchete « esaminate tutto, scegliete il bello ».

Il monito paolino si era connaturato al vivere di Mons. Rossano, quasi linfa del suo agire e luce del suo pensare. In quel tutto includeva campi vasti e orizzonti aperti: studi biblici, istanze forti delle grandi religioni del mondo, universi culturali distesi in un arco millenario, singole realtà umane, e una moltitudine di persone. Ferma restava la volontà nella scelta del bello, di quello che è tale nell'ordine e nella misura, che non paralizza ma agevola la libertà dello spirito per il Signore. Il sintagma paolino, con naturalezza, riassorbiva, nel suo dire, la ricchezza espressa da Pericle al Ceramico: « noi amiamo il bello, ma con misura ».

Anche questo solo aspetto è in grado di destare una particolare attenzione sulla persona che se ne è rivestita. Consente di dirne qualcosa non ripetitivo del tanto già detto.

Ho imparato da Mons. Rossano stesso la sobrietà nell'appellare educatoremaieuta (ossia educatore per antonomasia) un pensatore, un poeta, un santo. Non basta che il comune sentire e la storia li dicano grandi. La natura del maieuta si esprime in una forza unica e inconfondibile. Difficile e fortunoso esserlo. Non ovvio né agevole riconoscerlo. Ma questo aspetto di bella unitarietà, sopra accennato, mi consente di scandagliare, in tale direzione, questa figura non comune e forse inattuale; con l'affetto di chi appartiene alla cerchia degli amici e con la competenza dimensionata di filosofo dell'educativo.

Pochi tratti per rilevare e dire l'aspetto maieutico nel vivere e in tutta la gamma del rapportarsi di Mons. Rossano. Del maieuta non si dà un disegno, si accenna soltanto, e soltanto a qualche tratto.

È un servizio utile indicare un maieuta, ma è anche un servizio di grande consolazione per chi lo compie. Incoraggiante ed esaltante è rilevare e indicare i fili che danno origine a questo tessuto pregevole e raro. Ne individuo qualcuno e li accosto in modo elementare.

Nella vita, nelle parole, negli scritti di questo maieuta si avvertono le fibre

vive del cristiano vero: la conformità a Cristo. L'amore appassionato e incondizionato al Modello si espande dal vivere al pensare e dal pensare al vivere, dando una forza impareggiabile alla sua azione. Così si esprime in un'annotazione dei suoi primi anni di sacerdozio: « configurarmi moralmente a Gesù Cristo, esemplare della persona cristiana, studiare ed imitare Gesù Cristo, averlo sempre presente in tutti gli studi, soprattutto in quelli più cari di Sacra Scrittura, allo scopo sempre di riprodurre Cristo in me, di essere domani utile a Cristo e alla Chiesa ». Parole semplici per un programma che impegna la persona tutta senza lasciare margini. Amorosamente e intelligentemente mantenuto lungo tutto l'arco del vivere.

Plasma decisamente la sua interiorità sulla linea di Paolo: siate miei imitatori come io lo sono di Cristo. Quale saggio maieuta non ha imposto nulla, ma sempre mediato. Ha compiuto l'ufficio bello di invogliare vitalmente al Modello. Si è impegnato a decifrarlo e dirlo in termini avvincenti e liberanti ai fratelli, in questo nostro tempo. Servizio impagabile, modulato sui toni forti dell'edificazione, la bella realtà dell'educazione cristiana: aspirare e tendere a un vivere compaginato e nobile, da far accestire intorno alla realtà più alta: il mistero dell'amore del Padre, incarnato nel Verbo, riversato nei nostri cuori per lo Spirito.

Ridire Paolo, non dimenticare Socrate, decidere di entrare in questa schiera non affollata. Affermava, parlando dell'Università e operando con saggezza nella sua Università, che oggi, chi soffre per le tante carenze e urgenze di questi ambienti, auspica la presenza di un Socrate. Lui aveva incontrato il suo Socrate (i nomi sono noti), ne portava i segni e la nostalgia, Chi ha questa nostalgia sembra destinato dalla Provvidenza a diventare lui stesso un Socrate. Ne aveva letto la conferma in Kierkegaard. È indubbio: la comparazione dei suoi scritti (editi, interventi registrati, quaderni inediti, epistolario) farà risaltare tutta la forza e l'arte maieutica del suo tratto.

L'arte del maieuta è sottile. Non può mai scadere a tecnica perché affonda nelle radici del vivere. La si percepisce, in questa figura schiva, cumulando amorosamente schegge e frammenti di un modo di essere: abilità nell'inquietare, padroneggiatore d'ironia, capace di sintesi magistrali, amante del bello, impavido nel dolore, signore di tutto il proprio mondo interiore, entusiasta appassionato dell'amicizia, ricco di una disponibilità inesausta, incapace di cercare le cose proprie, ascoltatore instancabile, maestro nell'avvalersi di tante lingue e di ancor più numerosi linguaggi. In una parola: un'umanità riuscita. Così deve essere ed è il maieuta.

Molti di noi hanno incontrato e conosciuto questo singolare Socrate cristiano, hanno colto qualcuno di questi tratti, o forse ne hanno anche sofferto. Si sono accompagnati a lui. Ora, quasi con stupore, sperimentano la forza di continuare il cammino, con il ritmo imparato. Mescolano nostalgia,

profonda certezza di immutata e mutata presenza, e sicura fiducia che l'accesso al suo pensiero sarà sempre fecondo.

È singolare il rapporto che promettono al lettore i suoi scritti: risveglio, invogliamento, coinvolgimento, e fruizione di bellezza. Alla portata di tutti, perché davvero destinati a tutti. Accanto a quelli di altissimo rigore scientifico ci sono quelli dall'apparenza quasi troppo dimessa. Gli uni e gli altri veicolano temi grandi (mai temi alla moda), scandagliano realtà profonde ed essenziali (mai aspetti striminziti o marginali). Ma nei secondi la forma sembra studiata sì che non vi sia diaframma per il rapporto diretto da anima ad anima. Son questi che costringono a riandare a taluni rilievi di Alcibiade nel meraviglioso elogio di Socrate.

La sua capacità di amicizia superava ogni immaginazione. Coltivava questa realtà necessarissima alla vita, secondo la ponderata affermazione di Aristotele, che grandeggia in tutto l'orizzonte cristiano, nei pensatori e nei santi, che scandisce il rapporto con Dio e con i fratelli. La viveva nell'esperienza forte di sinergia. La portava alla tensione massima. La faceva una con l'amore del prossimo. Ci teneva agli amici. Li sceglieva con cura e parsimonia. Ma chiunque sia entrato nell'orbita del suo mondo vitale non ne è stato mai e per nessun motivo allontanato. E si è sentito in diritto di ritenersi amico.

Amava e aveva il gusto forte delle sproporzioni. Forse frutto della scuola dei martiri — da quelli scillitani a quelli dell'Uganda. Il senso della sproporzione è fondamentale per un maieuta. La sproporzione tra ciò che si sceglie e ciò che si lascia, la sproporzione che induce alla scelta immediata e incondizionata di ciò che la maggioranza non sceglierebbe. La sproporzione che fa scandalo, desta stupore, ma costringe, chi è vero, all'imitazione. Di questo vivere la sproporzione, così inattuale nel mondo dell'efficienza e della voglia di consenso, si era fatto uno stile nobile e segreto.

Da Paolo, forse da Sofocle, dai saggi del buddhismo e dell'induismo aveva imparato (sempre imprimendo il suo stile alla cosa appresa) ed aver bisogno di poco, e a saper fare a meno anche di quel poco. La libertà bella dalle cose, dal loro potere condizionante e mortificante, che non rinuncia a gioir di esse e a benedire il munifico donatore. Una delle tante antinomie.

Non temeva le antinomie: questa tensione tragica del vivere umano. Non le paventava e non ne forzava il superamento. Le antinomie sono le tensioni contrarie dell'arco e della corda: consentono di scagliare lontano tanto quanto è l'intensità della tensione. Fra tutte emerge l'antinomia singolare del suo modo di instaurare ogni rapporto interpersonale (che riecheggia timidamente nell'accennarne i frutti): edificazione e dialogo. Due termini in chiara tensione. Chi dà ad essi lo spessore che gli compete avverte tutta la forza e il mistero di questo loro restare allacciati, e pensa con stupore all'armonia ottenibile da tali contrari.

Il tocco finale nel dire di questo maieuta cristiano non può essere che il rimando alla carità. L'inno alla carità è risuonato in tutta la sua vita terrena, l'ha pervasa, segnata e qualificata. Ha trasformato ogni suo agire in servizio sacro. Ha fatto sì che il passaggio avvenisse in direzione del bene sempre atteso: essere sempre con il Signore. Di quest'inno, noi amici, gli abbiamo lasciato tra le mani il testo. Sapevamo che non aveva bisogno di esso, ma noi avevamo bisogno di farlo per dirgli che l'avevamo capito.

## Mons. AGOSTINO SEVERGNINI

Pont. Università Lateranense

# Mons. Pietro Rossano. Una vita esemplare radicata nel mistero

« Forse che il fine della vita è vivere? Non vivere, ma morire e dare in letizia quello che abbiamo... A che vale la vita se non per essere donata? »

Queste parole che leggiamo nell'« Annuncio di Maria » di P. Cloudel, che sembrano paradossali, impossibili, svelano invece con esattezza il cuore, la stoffa quotidiana dell'esistenza di uomini davvero grandi. Di quelli che la passione gratuita e indomabile per Cristo e per la vita del mondo fa essere precursori e profeti.

Quarant'anni fa non tutti i preti della sua diocesi di Alba capirono quel loro confratello che lasciava il suo Piemonte e la sua terra che tanto amava e dove c'era tanto da fare per andare a Roma dove avrebbe lavorato prima alla Segreteria di Stato, poi come Segretario del Segretariato per i non cristiani, dove incominciò subito a percorrere tutto il mondo, per visitare missionari, cattolici e non cattolici portando loro un aiuto di pensiero e di amicizia. La passione per la fede come sorgente di cultura lo rendeva curioso di tutto, amico dei semplici e degli intellettuali, compagno di personaggi e leaders di altre religioni. Si dedicò anche all'insegnamento in varie Università Pontificie sul tema della teologia delle religioni e a cooperare con riviste, case editrici e massmedia privati e pubblici, sempre con l'intento di servire la Chiesa e l'uomo nel cammino di salvezza. Infine fu nominato dal Santo Padre, Giovanni Paolo II, Rettore della Pontificia Università Lateranense.

Con gli anni, Mons. Rossano, prete non comune, ha stabilito una paziente e ricca trama di rapporti fra gli uomini più vivi di tutto il mondo. Teologi, vescovi, uomini di cultura, leaders di varie religioni, artisti, preti e laici. Una valanga travolgente che il Concilio Vaticano II avrebbe portato alla luce nelle sue conseguenze più feconde.

Prima del Concilio la Chiesa preferiva tacere sul rapporto con le altre religioni, per non disturbare il dialogo all'interno della Chiesa stessa. Ma Mons. Rossano non era certo uno da conformarsi. « Non adeguatevi allo schema del potere mondano », ammoniva il suo grande « amico », l'apostolo Paolo.

Mons. Rossano diede voce in Vaticano, in Italia, in Europa e nel mondo a quegli uomini come i Card. Bea, Marella, Pignedoli, ad altri e alla Chiesa che non si conformava. Fece della vita autentica e della libertà della Chiesa il criterio stesso con cui giudicare ideologie e sistemi. A metà degli anni settanta creò per questo il « Bulletin » del Segretariato per il dialogo interreligioso, una fonte di conoscenza del pensiero e della vita della Chiesa e della produzione del pensiero dei cristiani e non cristiani nella continua ricerca della verità e della salvezza.

Ovunque andava, Mons. Rossano stabiliva dialogo e amicizia. E non era illusione che ognuno lo sentisse parlare nella propria lingua. Le lingue di mezzo mondo gli divenivano familiari con una rapidità incredibile. Imparava per passione e genialità: l'amore lo rendeva discepolo.

E anche nello scrivere, fluido, armonico, lontanissimo da certe superficialità giornalistiche o da certe astrattezze accademiche, volentieri esprimeva la sua genialità comunicativa. Ne fanno fede gli innumerevoli saggi e articoli.

La passione ecumenica e missionaria, che gli aveva dato per casa il mondo e per averi una valigia, sembrava aver reso inarrestabile l'umile pioniere della nuova evangelizzazione e della rinascita del mondo al bisogno della fede.

Soltanto la morte avrebbe potuto fermarlo. Ma nemmeno per lei è stato tanto facile. Quando questa l'ha braccato, raggiunto e afferrato per sempre, il suo spirito era ormai agli estremi confini del mondo.

Così egli ha amato il mondo intero, lo ha amato andando per ogni dove, mendicante di Dio; ovvero, come un mendicante del cuore dell'uomo perché ascoltasse la parola di Dio e ricevesse il messaggio grande che gli era stato consegnato.

Se la sua morte è stata una grande perdita ai nostri occhi umani, tuttavia è stata un guadagno perché ciò che ha determinato il suo modo di agire constatabile, misurabile, sensibile lo ha perseguito in quel modo con cui lo Spirito si incarna e porta avanti la risposta al bisogno del mondo, anche senza che gli uomini se ne accorgano. Infatti con lui non si è mai potuto parlare una sola volta senza che egli non abbia richiamato questo destino buono, questa Presenza amante della nostra vita. Egli ci ha sempre ricordato il valore ultimo della grande Presenza, che sembra immota e che muove tutte le cose. Egli non desiderava cose grandi, ma desiderava quello che desidera il Mistero che ha creato l'universo e il cuore dell'uomo: che ogni uomo cambi, così che tutto il mondo cambi per la gloria di Dio.

Ora egli ci scruta e ci conosce, come Dio ci scruta e ci conosce. E misura, come Dio, tutta la mia e nostra povertà. Povertà che è sproporzione tra la nostra debolezza e l'immenso contenuto del messaggio che ci è stato dato di riecheggiare nel mondo.

Ricordo gli ultimi momenti che ho trascorso nella sua stanzetta d'ospe-

dale con lui che, quasi sempre assorto in preghiera e riflessione su quello che avrebbe fatto dopo la guarigione (infatti fino all'ultimo egli sperava di guarire e riprendere il suo posto) mi disse che due erano le cose fondamentali: pregare e agire. Allora io gli chiesi come si fa, così poveri come siamo, ad adempiere a questo. Egli rispose che pregare vuol dire vivere il rapporto col l'eterno e l'agire vuol dire amare nella creatività il mondo perché cambi. Egli sottolineò che per diventare persone di preghiera e di azione era necessario vivere la vita come offerta.

« Offrirsi » gratuitamente, questa è la ricchezza della nostra povertà. Offrirsi, che vuol dire riconoscere che ogni cosa con cui stabiliamo rapporto e quindi ogni cosa che prende consistenza ai nostri occhi e nel nostro cuore, incominciando dal rapporto con noi stessi, è di un Altro. Tutto, disse, è di un Altro, tutto appartiene ad un Altro, tutto appartiene a Dio; un'altra era la Forza, un'altra la Presenza che dà consistenza, forma, storia, frutto e volto finale a tutte le cose. Infine disse che offrirsi è riconoscere che la natura dei nostri rapporti con le persone e le cose, con noi stessi, è appartenere a Cristo.

Nel dire come agire nella nostra povertà, piena di debolezza e meschinità, come agire senza che questa diventi una pretesa talmente inutile da divenire ridicola ai nostri stessi occhi, la sua parola fu: con umiltà. Disse che la povertà diventa un'umiltà nel rapporto con se stessi, con amici e compagni di viaggio, con le cose e con tutto ciò che accade. L'umiltà, disse, ci rende come poveri mendicanti pieni di consapevolezza della nostra miseria a cui è richiesto di rispondere al bisogno nostro e dell'altro, delle cose e del mondo. Pur consapevole del proprio limite, uno capisce che potrebbe abbracciare il mondo intero. Per questo egli non ha mai disgiunto, come uomo di cultura, la contemporanea e coessenziale applicazione nella vita da ciò che apprendeva; è vissuto come vero « povero di Jahwe ».

Divenne quindi un vero e proprio uomo spirituale e conseguentemente una autentica guida spirituale per tutti. Mi pare di poter dire che questo aspetto del suo ministero da noi partecipato si amalgamava intimamente con i suoi incontri all'interno e all'esterno della Chiesa, inquadrandosi e giustificandosi all'interno del carisma tipico di chi è pastore e vescovo.

Nella sua umiltà non ci fu mai sovrapposizione nel ministero con gli altri suoi confratelli, nessun pericolo di sostituirsi agli altri, ma solo servizio silenzioso a tutti. Solo come desiderio di animare la vita della Chiesa va visto anche il suo lavoro nelle varie commissioni della Conferenza Episcopale Italiana ed Europea e ultimamente nel Sinodo della diocesi di Roma, che egli viveva con quella ispirazione evangelica, con quella intensità spirituale, senza le quali sarebbe divenuto semplicemente un manager o un abile, ma sterile organizzatore.

Tra di noi, egli si è rivelato anche padre e maestro vigile ed esigente. Per

lui erano vere le parole di S. Paolo « per morire insieme e insieme vivere » (2 Cor 7,3). Da qui il suo attaccamento alla Chiesa, alla Santa Sede e in modo particolare al Santo Padre e al luogo del suo lavoro.

Un'ultima testimonianza vorrei porla sulla sua arte di governare tra noi. Non è facile a dirsi, ma mi sembra che Mons. Rossano facesse riferimento anzitutto ad una sapienza umana, preziosa eredità familiare, che lo contraddistingueva chiaramente.

Prima di ogni considerazione spirituale, ascetica, cristiana, scattava in lui un'istanza umana che lo portava ad una visione oggettiva, critica, spassionata di eventi e persone. Per questo era amato, stimato, accettato da tutti, anche se lontani o ostili alla Chiesa, alla gerarchia o alla religione in genere. Accanto e intimamente legata alla sapienza umana vi era anche una grande sapienza evangelica che, alla fine, lo portava a giudizi chiari, ma sempre rispettosi, a decisioni forti, ma sempre caritatevoli, a interventi critici, ma sempre promozionali.

Questa mia testimonianza sgorgata dal cuore e dalla mente vuole essere un atto di riconoscenza dettata dall'amore e dalla verità.

# Sig.ra ELENA BRACCIOLINI

Pittrice

## Una finestra spalancata sull'infinito e l'universalità della cultura

Io paragonerei Pietro Rossano ad un'ape industriosa, sempre pronta a posarsi su questo o quel fiore, sapendo estrarre il miele più segreto da ogni corolla a seconda delle stagioni.

Egli era perfettamente consapevole che la vera cultura non alza steccati, ma se mai li abbatte.

Com'era altresì consapevole del pericolo che si corre nell'incasellare la ricerca in ottiche particolaristiche, rischiando così di sminuirne la portata ed il raggio d'azione.

In lui era vivissima l'inclinazione ad individuare in tutte le fedi religiose ed ogni cultura un terreno d'intesa e l'amalgama di un tessuto connettivo rappresentato da quell'unico mistero infinito delle origini della vita che tutto accomuna in un grande disegno universale.

Difficilmente mi sono trovata di fronte ad un essere più colto e nello stesso tempo più semplice.

La semplicità è la dote più difficile da acquistare ed è patrimonio delle grandi menti.

Con lui si respirava un cristianesimo così puro da sembrare nato da miliardi di secoli.

A lui debbo l'impostazione teologica della mia arte, compreso il titolo « Cosmocrator » che egli coniò per un mio ciclo di opere pittoriche su temi dell'Antico e del Nuovo Testamento che sono state esposte l'anno passato nella Chiesa del Redentore facente parte del Complesso Monumentale di San Michele a Ripa in Roma.

Fu lui stesso a presentare in un suo magistrale intervento a braccio l'orientamento della mia ricerca.

Quando gli confidai l'intenzione di dedicare un quadro alla Vergine mi rivolse questa testuale raccomandazione: « Segua solo l'impulso della sua ispirazione e non abbia mai paura del nuovo. Alle soglie del 2000 le immaginette non hanno più senso. Per carità non me ne propini una anche lei! ».

Ebbi modo di realizzare quanto fosse preparato sulla materia specifica arte, la prima volta che venne al mio studio.

Egli spaziava da considerazioni in materia di arte pre-colombiana a lucidissime messe a fuoco su esperienze primitive che si perdono nella ritualità del mare dei tempi, svelando così al proprio interlocutore di aver girato mezzo mondo con acume, metodo e sconfinato entusiasmo.

Per lui riscoprire Sant'Agostino, o calarsi nei meandri della teologia d'avanguardia, o gioire della bellezza di un cavallino dagli occhi di cielo, di un fiore, di una musica, erano il suo modo quotidiano di osannare la creazione.

È stato per me una grandissima guida. Il destino ha voluto che all'atto del suo approdo nella pace celeste la mia mano tremante per l'emozione e il dolore ne fermasse i lineamenti del volto in una maschera funebre grande e dignitosa che lo faceva somigliare al San Francesco di Giotto. Mentre ne tratteggiavo l'ovale mi tornavano alla mente le famose parole di Leonardo: « Come una giornata spesa bene dà lieto dormire, così una vita ben spesa dà lieto morire ».

Ho tentato poi di effigiarlo anche da vivo, avvalendomi del ricorso di quel suo viso minuto, fine, spiritualissimo su cui la potenza infinita del pensiero aveva plasmato una dignità, una forza, una lucidità umile e grandiosa ad un tempo. Sul capo la mitra vescovile consegnava veramente l'immagine del grande sacerdote.

Nel cammino costante dell'alternarsi delle vite Pietro Rossano costituisce un esempio felice di come si possa additare agli altri il messaggio evangelico e proprio per questo essere vivi, presenti, profondamente entusiasti di fronte al sapere, al mistero e alla ricerca delle nostre origini.

## Dott. EMILIANO ROSSANO

Mi trovo con gioia e commozione qui per ringraziare, a nome della famiglia, l'Accademia di Studi Mediterranei, che ha voluto dedicare il prestigioso premio internazionale per le Scienze umane al compianto Pietro Rossano.

Un bel dono fatto alla sua memoria, che è per noi ancora una volta motivo di orgoglio e di soddisfazione.

Parlare di un congiunto, dello zio in particolare, vuol dire violare quel qualcosa di intimo che c'è nella famiglia, non riuscire con le parole ad esprimere tutto, anzi rinunciare, di proposito, a dire tutto, perché, in fondo, c'è quel raro momento inesprimibile della vita in cui si esperimenta nella comunione intima con le persone care un barlume di verità profonda che appartiene alla sfera del sacro.

Non voglio raccontare la vita dello zio e neppure le sue origini da una semplice famiglia di agricoltori, e non intendo aggiungere qualcosa alle conoscenze già acquisite dei suoi lavori nei vari campi in cui si è svolta la sua vita; mi piace solo sottolineare la sua semplicità e la sua forza di volontà nel porsi degli obiettivi e dei valori ai quali valesse la pena dedicare tutta la sua esistenza.

A noi della famiglia riesce difficile comprendere perché un ragazzo della nostra campagna, di Vezza d'Alba, ad un certo momento decida di entrare in un mondo diverso, spinto sì dalla sua vocazione ma anche da un profondo impulso personale all'autoperfezionamento, così da sviluppare le sue capacità intellettuali, organizzare la sua mente, assorbire nozioni e conoscenze, qualificare ed indirizzare il suo pensiero in campi sempre più ampi e difficili e dedicarsi infine ad un lavoro di sintesi e di riduzione all'essenziale di tutto il sapere accumulato. È il mistero delle decisioni più profonde e inesplorabili della persona umana. Molta luce su questo mistero ha sparso la sua stessa vita, tutta improntata al rapporto col divino e al dialogo con gli uomini di tutte le razze e le religioni, per la ricerca in comune della verità in spirito di sincerità e di amore.

Siamo fieri per il premio istituito al nome di Pietro Rossano perché, esso, oltre a voler, in tal modo, ricordare che lo zio fu nella precedente edizione Presidente della giuria internazionale dello stesso premio, intende anche essere un omaggio alla sua vivida e cristallina intelligenza e alla costante volontà

tesa al massimo, che hanno fatto di lui un prete, un letterato, un teologo e uomo di scienze religiose ed umane, giunto nel momento opportuno nella vita della Chiesa e capace di interpretare le aperture del Vaticano II, di interloquire con tutti, semplici e dotti, di consigliare ed operare concretamente nel campo culturale per far sì che la fede cristiana fosse portata a confronto con la complessa realtà del mondo moderno per illuminarlo e dirigerlo con i suoi grandi ideali.

Di lui si è parlato molto nella sua terra natale, sopratutto dopo la sua morte. Non sono in grado di valutare il complesso della sua opera scientifica ed accademica, che è di competenza degli esperti che giudicheranno con giusto distacco i suoi contributi e le sue attività.

Da parte mia posso solo attestare che la sua morte ha lasciato in noi e nel nostro ambiente un vuoto incolmabile.

Anche per questo il Vostro riconoscimento alla memoria dello zio ci aiuta a mantenere vivo in noi il ricordo della sua immensa statura, schiva degli elogi e dei plausi, e della sua umanità, così violentemente toltaci, senza ormai la possibilità di ricevere ancora da lui quegli orientamenti di profonda saggezza che egli ha sempre dispensato non solo a noi ma a tutti coloro che l'hanno avvicinato.

Ancora grazie!

# PIETRO ROSSANO Come studioso



## TOMMASO FEDERICI

## Pietro Rossano: Il filosofo e teologo della S. Scrittura

Ad un anno dal pio transito alla Casa del Padre del vescovo Piero Rossano, « Don Piero » per i numerosi amici, è possibile valutare l'aspetto forse maggiore, certamente quello iniziale, di partenza, di lui. La sua produzione biblica, com'è dato di osservare dall'imponente bibliografia, è rivelatrice dei suoi profondi interessi teologici e spirituali, e della vastità delle ricerche, e della tesaurizzazione delle acquisizioni, per sé e per gli altri.

Ci si rende conto che l'impostazione di teologo aveva una salda base di philologus nel senso antico, del ricercatore dei testi e della loro consistenza e struttura linguistica, della connessione tematica oppositiva o comparativa delle culture classiche antiche, della possibilità di sempre migliori letture dei testi, soprattutto biblici, e non meno della bella pagina da esporre con gusto per lettori intelligenti ed interessati. Chi lo conobbe da tanti decenni, e gli fu vicino nonché collaboratore in tante imprese, se lo ricorda mentre, nulla sottraendo al suo probo lavoro curiale, traduceva in elegante latino gli inni di Qumran. Solo una versione fedele in una lingua « morta », dunque fissata per sempre in esattezze impareggiabili, asseriva, poteva porre a disposizione di studiosi e di uomini di cultura un materiale altrimenti restato come l'ennesimo « archivum » deserto. L'istanza filologica percorre dunque tutta l'opera dell'autore, con risultati controllabili, che sono sempre eccellenti.

Qui si possono additare monografie come il concetto di *pleonexia* nel N.T. (1954); il concetto di *hamartia in Rom* 5-8; l'ideale del bello (*kalós*) nell'etica di s. Paolo (1963); il N.T. e i testi classici (1961); ma anche l'epistola ai *Romani* ed il suo influsso sulla cultura europea (1989, con ristampa). E così, anche se non solo filologicamente, per l'ipotesi di un « *corpus ephesinum* N.T. », del 1991, forse l'ultimo scritto del nostro Maestro ed amico, pubblicato da vivo.

In esecuzione del dettato del Concilio Vaticano II, costituita la Pontificia Commissione per la revisione della Volgata, detta anche « per la Neo-Volgata », il Presidente designato, Card. Augustin Bea, chiamò come Segretario per l'immane lavoro l'uomo che considerava, certo tra altri, capace di condurre e dirigere la ricerca, sia con l'indispensabile, specifica preparazione, sia con criteri scientifici appropriati, sia con sufficiente energia giovanile, ed infine, anche con amabilità e grazia per tenere uniti tanti esperti di diverse culture e di diversi temperamenti. Alla scomparsa del Card. Bea, in pieno lavoro, Don Rossano chiamò lo scrivente, nominato dalla S. Sede, per portare insieme il carico di un lavoro lungo e non poco complesso.

Per molti anni si dovette articolare il contributo fattivo di numerosi esperti; soprattutto, si dovette procedere alla revisione, testo dopo testo, dell'intero Salterio, poi dell'intero Nuovo Testamento. Poiché la « revisione » doveva essere delicata, solo in determinati punti, proprio in tale operazione di scrutinio delle minuzie testuali si poteva ammirare la prudenza, il consiglio e la capacità di scelta di Don Piero, a dimostrazione della sua sensibilità di « filologo » che ama i testi. Per questo egli godeva la fiducia delle più alte autorità della Chiesa, che sapevano di contare su un raro specialista per i compiti più delicati. E così si comprendono anche gli incarichi successivi, fino alla promozione all'episcopato, all'affidamento del settore oggi in orribile crisi, la cultura, ed il rettorato dell'Università romana che per sé è l'espressione diretta della Chiesa locale di Roma, la Lateranense.

Certo, anche se, come è auspicabile, si pubblicasse l'intera opera di Piero Rossano, molti particolari suggestivi ed esplicativi sfuggirebbero, dovendo di necessità provenire da amici e collaboratori.

Intanto, la ripubblicazione parziale, credo che debba partire dall'altro aspetto principale di Don Piero: la Scrittura, esegesi, teologia, spiritualità. Gli anni di preparazione del seminario introdussero un singolare « studente » all'Istituto Biblico di Roma, subito dopo la guerra, tempi di ripresa intensa, e di invio di molti a studiare la Scrittura. Gli anni di corso videro una pletora, si può dire, di colleghi, molti dei quali diventati personaggi famosi, biblisti che dominano ancora oggi il campo. Se è permesso di fare qualche nome, con Don Piero studiavano un H. Cazelles, un I. de la Potterie, un J. Dupont, un S. Virgulin, un E. Testa, un X. Léon-Dufour, un P. Dacquino, un F. Montagnini, un F. Festorazzi; alcuni di essi furono Vescovi. A Don Piero da varie parti si chiesero subito collaborazioni: riviste scientifiche, commentari monumentali (« La Sacra Bibbia » diretta da Mons. Garofalo), collane, dizionari teologici, senza parlare dell'assillo, da cui era particolarmente assalito, della richiesta di lezioni, di conferenze a tutti i livelli, che Don Piero dove poteva smistava al suo amico che oggi vi scrive.

Lo studio in lui, nonostante interruzioni per motivi di salute, che gli costavano molto, era assiduo e serrato. Oltre la preparazione filologica e linguistica, di cui si è detto, lo aiutavano una solida preparazione teologica sistematica e filosofica, nonché umanistica; e, se si può dire così, il potente slancio preso dalla sua dissertazione per la laurea in teologia all'Università Grego-

riana, diretta dal maestro comune indimenticabile, il P. Stanislas Lyonnet SJ. Infatti il tema scelto è straordinario: «L'ideale dell'assimilazione a Dio nello stoicismo e nel N.T.». I Padri parlano qui con il termine conglobante di théosis, deificatio, centro non solo dell'antropologia soprannaturale biblica, bensì fine dell'intero divino Disegno per gli uomini. Ma il campo scelto per l'indagine costringeva l'autore a spaziare nel prediletto « ellenismo », nel pensiero greco dello stoicismo, che ebbe, sia pure misto ad altre correnti greche, un influsso enorme sul pensiero stesso dei Padri, se non della Chiesa antica.

Proprio questo tema, dunque, appare come l'orientamento generale della ricerca e dell'interesse esegetico e teologico, dunque spirituale di Don Piero. Poiché il tema dell'« assimilazione » a Dio riguarda l'« essere simili al Padre », e coestensivamente l'« essere simili a Cristo », opera dello Spirito Santo. Punte avanzate del N.T., tali tematiche furono tenute presenti dall'autore fino all'ultimo; operando così beneficamente su lui nel resto della sua prestigiosa carriera di studioso noto in patria e non meno all'estero.

Ecco altre realizzazioni progressive sulla teologia paolina: il confronto della morale di Paolo con quella ellenistica, i « riflessi ecumenici » dell'inno dei Colossesi (Col 1, 15-20); « l'immagine e somiglianza di Dio », con suggestioni che spaziano dalla Scrittura a S. Tommaso d'Aquino ad autori moderni (S. Kierkegaard) ai testi del Vaticano II.

Ed ecco la prova della sagacia esegetica di Piero Rossano. Con una breve « nota », mostrava i « preliminari all'esegesi » di Tessalonicesi (1965), limitandosi al testo difficile di 2,1-12; successivamente mostrava le connessioni della Parola e dello Spirito in 1 Tessalonicesi (1,5) e 1 Corinzi (2,5-5). Soprattutto, alla sua ormai ben nota preparazione specifica fu affidato il commento a 1 e 2 Tessalonicesi nella « Bibbia di Garofalo » o « di Marietti » (1965). Il volume resta un modello del genere per le questioni introduttorie non facili, la discussione critica delle fonti e del testo, per l'accurata traduzione che stringe da presso i sensi della lettera, ed infine per il commento denso, profondo ed articolato. Quest'ultimo riflette l'accumulo di scienza biblica andatasi via via raffinando. Ma, fatto che solo pochi amici ebbero a conoscere, proprio per accostarsi all'epistolario paolino Don Piero aveva voluto « ripetere l'esperienza di Paolo » viaggiatore, ed aveva ripercorso nelle assolate plaghe della Grecia i possibili, anzi probabili itinerari dell'Apostolo lungo le allora esistenti vie consolari. Era un modo, diceva, di rivedere luoghi, ambienti e distanze, ma anche di cercare di comprendere quali meditazioni traversassero l'animo di Paolo camminatore per l'Evangelo di Dio, guidato dallo Spirito di Dio che lo riempiva.

Esegesi, teologia per giungere alla continua meditazione della Parola divina, a viverne quotidianamente, a farne la propria «spiritualità». Programma vitale di Don Piero, tra tutti gli assorbenti impegni del suo inin-

terrotto ufficio. E ancora una volta, Paolo assunto con amore e devozione quale guida ispirata, quale « apostolo di Gesù Cristo ». Così dal 1966 vennero il 1° volume delle « Meditazioni su S. Paolo », dove già dalle prime parole dell'Introduzione esiste la dichiarazione di intenti: il N.T. contiene essenzialmente la biografia di due personaggi, di Gesù negli evangeli, di Paolo in Atti ed epistole. Lui, il Signore, l'Uomo perfetto, la Primizia dell'umanità nuova; Paolo, servo di Lui, assunto quale Modello divino da riprodurre davanti agli uomini, « colui che ha fatto di Cristo la ragione della sua vita e della sua opera, il primo teologo ed al tempo stesso il primo tra gli araldi » dell'Evangelo. Paolo ha come compito di svelare il Mistero. Pertanto ogni cristiano ha il dovere di studiare ed assimilare il pensiero dell'Apostolo, quello allora rivolto ai suoi « neofiti », adesso però restato ancora integro nella sua efficacia. Prima di « meditare » i testi, era premesso perciò un succoso profilo dell'Apostolo, e la struttura così completa e complessa del suo pensare le Realtà che gli furono consegnate da predicare.

Le « Meditazioni » che poi seguono sono di un genere letterario particolare, si direbbe, composito. È sostanzialmente redatto un commento, riportando anzitutto il testo, all'uso dei Padri, che è poi seguito a passo a passo. Il senso del testo poi serve di base per infinite considerazioni culturali, storiche, filosofiche, teologiche, morali, spirituali. Per comprendere il filo conduttore, occorre rifarsi all'indice e seguire i titoli delle pericopi via via commentate; il titolo in genere è ripreso dal testo stesso, tuttavia alcuni di essi indicano argomenti che si vogliono focalizzare: Le tensioni della storia; Norme di etica matrimoniale; Il dono della verginità; L'esempio degli Israeliti nel deserto; L'inno alla carità; Il destino glorioso dell'umanità; La gloria della debolezza.

Noi sappiamo di persona che le « Meditazioni » sono state un'opera motlo conosciuta, letta ed amata da tanto clero, che vi ritrovava la ricchezza del ministero apostolico, ma anche da laici e da uomini di cultura. E modello per tanto clero, distratto dalle cure pastorali e non sempre a giorno per le questioni della teologia e della spiritualità, che così però ritrovano una « fonte » pressoché inesauribile cui attingere giorno per giorno. È fonte né unica né solitaria, ma fluente di molte correnti, i rinvii all'integralità della Parola divina. Infatti, è un uso dei rabbini, che fu poi dei Padri della Chiesa, di fare base su un testo, un versetto, un termine, per partire e suscitare nel lettore una folla di idee, di sentimenti e di reazioni, che in genere provengono dalla messa a contatto con altri testi, paralleli, affini e simili. Per fare un esempio, al « Noi predichiamo la Sapienza di Dio », commento di 1 Cor 2,6-16, vi sono rinvii e allusioni, ovviamente, ai libri sapienziali dell'A.T., ai Profeti, al resto dell'epistolario paolino, ai sinottici; ma poi ad Origene, a s. Tommaso, a M.J. Scheeben, il tutto in 13 pagine fitte.

E naturalmente con molti rimandi alla cultura ellenistica.

Meditazione della Parola divina, dice anzitutto meditazione delle Parole divine che la bocca del Verbo del Padre incarnatosi per noi venne a pronunciare per la nostra redenzione.

Così, da questa parte, un'altra serie di opere di largo respiro, destinate a restare. Già nel 1963, e con specialisti di fama mondiale come Mons. Enrico Galbiati della Biblioteca Ambrosiana, e P. Angelo Penna, Canonico Regolare lateranense, Piero Rossano procede all'edizione monumentale della « Sacra Bibbia » dell'editrice UTET. I primi due curarono introduzione, versione e note rispettivamente dei libri storici dell'A.T. e dei Libri sapienziali e profetici, mentre a Rossano incombè il peso rilevante di tutto il N.T., comprese le belle illustrazioni. L'impresa si poneva come presenza significativa accanto a non più di due o tre altre imprese moderne consimili in Italia.

A suo tempo, l'ed. Rizzoli officiò Mons. Rossano per un'altra impresa di larga cultura: presentare al grande pubblico, ed agli uomini di cultura, anche laicisti, i quattro evangeli: introduzione, traduzione e note, tuttavia con la novità per l'editoria non specificamente biblica, di riportare a fronte il testo critico greco, in modo che ognuno potesse avere l'immediato riscontro testuale, il « controllo » dell'originale. I quattro volumi (1984) occupano la bella mole di ben 758 pagine, sono un modello anche per il futuro, di come si può presentare il testo biblico « aperto », patente. Don Piero non era affatto pessimista. Nonostante la crisi, le defezioni, le apostasie e tradimenti, le stanchezze, egli sapeva bene che, più di quanto si potrebbe credere — come fanno fede le edizioni intere e parziali della Bibbia, anche riedite, e sempre esaurite —, gli uomini del nostro tempo, dopo tanto tempo di involontaria eclisse, vedono nella Bibbia il «Libro » più tradotto e venduto e letto del mondo, punto costante di riferimento della nostra cultura.

Di qui l'attività costante del Nostro, anche nelle numerose « introduzioni » ad opere bibliche o di cultura biblica, le numerose sue traduzioni sempre introdotte riccamente, la redazione di numerose « voci » di dizionari, ad alcuni dei quali partecipava come condirettore. E così nella direzione prestigiosa della realmente monumentale collana « I Classici delle Religioni », Sez. I per la religione ebraica, e Sez. IV per la religione cattolica. Lo scopo era sempre e dovunque riportare alla lettura dei testi, soprattutto della Bibbia, eventualmente di opere che potevano illustrare la Bibbia, come i Padri.

Si diceva della meditazione della parola scaturita dalla bocca del Verbo incarnato. Ed ecco, postuma, un'opera edita da Rizzoli nei « Classici BUR », pochi mesi dopo la scomparsa di Mons. Rossano: « Le Parole di Gesù — Le preghiere, i discorsi, i dialoghi e i suoi detti », con versione dei testi di R. Costanzi. Ancora una volta riemerge il « filologo », che indica le ricchezze dei testi, ed annota preziosamente il valore delle parole ed il modo di intenderle; l'esegeta e teologo, che articola la disposizione dei « detti di Gesù »

secondo una scaletta che parte significativamente dalle preghiere del Signore, passando per i dialoghi che ebbe con i discepoli ed altri, per giungere ai *lógia*, i « detti » veri e propri, che talvolta riportano la « voce stessa » di Gesù. L'amore per queste Parole, che sono il cuore dei Tesori biblici, giunge a raccogliere « parole extraevangeliche », ossia che si ritrovano alcune nel N.T. stesso, poi nei Padri che le ebbero dalla viva tradizione orale, poi dal *Talmûd* (una). Vi aggiunge infine gli *ágrapha*, ossia parole di Gesù, alcune autentiche, che vengono da testi fuori del canone, in codici antichi (le singolari lezioni del Beza Cantabrigense, o D), da scrittori dell'antichità cristiana, e perfino (dieci) di origine musulmana. Tutto raccolto con cura, tutto consegnato alla meditazione.

È probabile che il lettore, dal solo elenco bibliografico delle opere, qui di soggetto biblico, di Mons. Piero Rossano, non si possa fare se non un'idea approssimata della quantità, che è già in sé enorme. Quanto qui è offerto, però, può dare come campione valido una impressione della qualità, la quale percorre tutta l'opera, e sempre a livelli alti. Vi si aggiunge, del resto, la testimonianza, fissata per sempre, delle recensioni delle sue opere, quasi invariabilmente lusinghiere. E si sa che il campo delle ricerche bibliche, già in sé così difficile, è occupato da specialisti per loro natura « critici », che segnalano impietosamente ogni minimo difetto, anche (talvolta, soprattutto) dei colleghi ed amici.

Siamo partiti dalla prima grande opera, la dissertazione sull'assimilazione a Dio, e terminiamo con i « detti di Gesù ». Dentro questo, però, sta non solo quella che in letteratura si usa chiamare la « carriera di scrittore » di un autore. Sta una vita vissuta. In totale obbedienza, umiltà e nascondimento, proprio lui, Don Piero, chiamato dalle più alte autorità della Chiesa a stare come in una vetrina, ad organizzare uffici complessi prima inesistenti, a moderare una Pontificia Università, ad avere dialoghi con tutti: uomini di ogni cultura, uomini di ogni religione.

La nota risalente è qui l'accettazione del servizio, nell'assimilazione a Cristo Signore, « concrocifissi con Lui, cosepolti con Lui », come suona il titolo di uno dei primi saggi di Don Piero. E questo era il sommesso riconoscimento della sua vita di sacerdote, di studioso, di responsabile di imprese memorabili nel campo della scienza, di vescovo. Fino alla consumazione finale della sua non lunga esistenza.

I colleghi negli studi, gli amici, così lo hanno conosciuto, così lo ricordano. Così vorrebbero che fosse conosciuto anche da una cerchia più larga di lettori, da interessare alla persona, e secondo i desideri espressi tante volte da questa, alla Parola divina che fu la «luce per i suoi passi».

## **UGO BIANCHI**

# Religioni e dialogo in Pietro Rossano

La figura di Mons. Pietro (o più esattamente, Piero) Rossano si distingue per più aspetti, che tutti si riflettono in un quadro antologico dei suoi scritti. Compiuto umanisticamente, con vasta preparazione classicistica e orientalistica, Rossano è stato un osservatore attento e appassionato della civiltà di oggi, nella prospettiva specifica dello studio delle culture, che di questa civiltà formano i punti di riferimento obbligati. Tra questi, quello fondamentale biblico, che dà a Rossano un posto nel campo di una specialità che, come è noto, è considerata per più aspetti il culmine degli studi teologici. Finalmente, ma non ultima nè scoordinata con gli altri aspetti fin qui considerati, la sua figura di studioso delle religioni e di diretto conoscitore di homines religiosi della più diversa qualità ed appartenenza culturale, sulla base di una serie intensissima di attività di dialogo, favorita in modo decisivo, oltre che dalle qualità innate da lui, anche dalla posizione occupata per molti anni di sottosegretario e poi di segretario del Segretariato per i non-cristiani. Una novità, questa ultima, nel diramarsi vario delle attività di Chiesa, per la quale è occorso, e occorre, non meno di quanto Pietro Rossano possedeva: sensibilità alle realtà umane nelle loro diverse accezioni culturali e religiose, esperienza vissuta e conoscenza di persone, di uomini religiosi di ogni provenienza, familiarità con problemi non solo di difficile soluzione ma anche di difficile formulazione; insomma, un amore concreto di una umanità concreta, accessibile solo attraverso la conoscenza, quella scientifica e quella derivante da un progressivo mutuo intendersi affrontato a un vastissimo concetto di Chiesa.

A questo aspetto delle qualità e delle esperienze di Rossano vogliamo dedicare qualche commento. Ciò che è apparso tipico e raro (e forse anche, in qualche modo, unico) in Rossano è stato il contestuale crescere dello studioso e dell'uomo di azione: cioè dell'indagatore di fenomenologia, storia e teologia delle religioni e, insieme, di teorico e di praticante del dialogo, che egli non vedeva come formale e quasi automatica conseguenza del convivere obbligato di mondi religiosi costituiti e di preformati ambienti, ma piuttosto come rapporto interpersonale tra uomini disposti ad investire in esso almeno un

inizio di sentimento di amore. Qualcosa che va al di là di quel mutual understanding cui tendono tradizionalmente i fenonomenologi della religione.

Nulla indulgeva in Rossano alle posizioni ricevute o preconcette, quando queste significassero fare economia sulla ricerca del fatto e su tutte le possibili ermeneutiche di questo; nulla indulgeva alle scolastiche, anche di alta scuola, quando queste non si fossero misurate con gli approfondimenti richiesti. Ma nulla neppure indulgeva in lui alle semplificazioni entusiastiche o partigiane in campi di estrema delicatezza. Sia lecito richiamare qui le parole di Rossano uno scritto di dodici anni or sono intitolato I perché dell'uomo e le risposte delle grandi religioni: « Chiunque abbia letto libri sulle religioni e poi abbia avuto la possibilità di prendere contatto personale con qualcuna di esse, come è accaduto a chi scrive, si è reso conto del divario che esiste tra i lineamenti libreschi di una religione, condizionati dalle precomprensioni dell'autore e dalla generalizzazione delle esperienze, e la realtà vivente che si può sperimentare, per esempio, in una cerimonia di un tempio indù, in una conversazione personale con un monaco buddhista o nel silenzio di un monastero zen giapponese » (p. 7). Ma attenzione, a scanso di fatale errore: nulla, in queste parole di Rossano, che faccia pensare, o che spinga a soddisfarsi, di impressionistiche suggestioni interpretative, o di soggettivismi atti a produrre il transitorio brivido del diverso. E nulla, neppure, dell'innocente ma pur sempre fraintendente entusiasmo dei primi e facili approcci, né della troppa fiducia nell'uso di concetti o nozioni quali un generico « sacro » o un generico homo religiosus. In altre parole, se il dialogo interreligioso privilegiava in Rossano l'incontro con la persona sopra l'incontro con il sistema, ciò non significava minimamente in lui superficiale svalutazione delle ragioni storiche dei sistemi, delle tradizioni, delle istituzioni, o trascuraggine delle fonti classiche e attuali dello studio delle religioni. Grande e pregiudiziale era in lui l'attenzione ai dati della ricerca storico-fenomenologica e comparativa; grande, di conseguenza, l'attenzione alla verità di quelle che - per certe analogie, non sempre le stesse, ma che vanno spesso nel profondo - noi chiamiamo « religioni ». Grande, ancora, l'attenzione ai dati di ordine psicologico e sociologico, e l'attenzione ai problemi di confine tra storico-religioso e teoria esperienziale dell'uomo religioso, tra problemi di ordine storico-genetico e problemi di ordine psico-genetico; infine, e non in ultimo, tra fenomenologia storica delle religioni e teologia delle religioni. Approcci alternativi, tutti questi, che non portano in Rossano ad esclusioni e troppo facili riduzioni: al contrario, devozione costante alla conoscenza dei dati positivi, dove positivo non significa positivistico o solo descrittivo, ma trasfusione dei dati medesimi in una ermeneutica teologica, per quanto realizzabile nelle attali possibilità di conoscenza. Questo, fino al punto di non esitare a concedere che una generale teologia delle religioni, affrontata al cangiante e creativo mondo delle fedi

e delle prassi culturali, risulti per ciò stesso, oggi, difficile se non impossibile. Dico una generale teologia delle religioni, non una possibilissima e doverosa confrontazione tra analisi teologica e singoli, anche se diffusi, dati religiosi presentati dalla ricerca storico-fenomenologica.

Sia lecito citare qui dall'Introduzione al suo libro Il problema teologico delle religioni, del 1975; « Scrivere di teologia delle religioni oggi esige cautela e riserbo. Non si può valutare nè giudicare l'esperienza religiosa dell'umanità senza una conoscenza adeguata di essa nei suoi termini e nelle sue forme specifiche e concrete. Ciò suppone una nozione puntuale dei fatti, della loro "nascenza" (per usare un'espressione di G.B. Vico) e identità, il che è possibile soltanto grazie a un'applicazione rigorosa del metodo storicofenomenologico per ciascuno di essi » (p. 5). E continua: « Ma è necessario al tempo stesso interrogare le fonti della rivelazione cristiana al fine di trovare principi e moduli ermeneutici validi per un apprezzamento del fenomeno religioso umano». E ancora: «Per questo, una teologia globale delle religioni forse non sarà mai possibile; forse il futuro insegnerà a essere più sobri e a parlare semplicemente di valutazione cristiana di questo o quel fenomeno "religioso" concretamente individuato ». Il che peraltro non gli impedisce di concludere: « È difficile tuttavia sottrarsi oggi alla suggestione dei termini e più ancora all'esigenza di pronunziarsi in quanto cristiani sulle esperienze spirituali degli uomini, su quei complessi socio-culturali che ricevono in Occidente l'appellativo di "religioni", e che di fatto reggono e ispirano la vita di quasi due miliardi di persone sul pianeta Terra... » (p. 6).

Una ultima notazione. Negli scritti di Rossano ritorna più volte il concetto di complesso o compagine socio-culturale, in relazione alle religioni. Ciò non significa una concezione riduttiva di queste, quasi che la loro religiosità non poggi su quella che Rossano chiama la « disposizione religiosa ». Si tratta invece di una distinzione tra due particolari aspetti della religione: quello della spontaneità e creatività personale e quello del momento rituale-istituzionale, aspetti per i quali Rossano ama fare riferimento alla nota (ma in parte riveduta) posizione di W. Cantwell Smith, che distingue tra « fede » e « tradizione accumulata ». Ma attenzione: non si tratta qui, in Rossano, di una impostazione di tipo modernistico, che distingua e opponga due momenti della religione, e questo faccia in forma dialettica, quasi come principio ermeneutico assoluto. Al contrario, si tratta in Rossano di due aspetti correlativi di un particolare nesso problematico, uno tra altri, e che è lungi dall'esaurire le complesse modalità che movimentano il complesso mondo della religione (si pensi al concetto islamico di Sharia che fonde religioso, sociale e culturale, una modalità certo non riduttiva del religioso medesimo). A Rossano interessa non meno l'aspetto dialogale della questione: la distinzione tra l'approccio a un sistema e l'approccio a una persona, distinzione che, come si è cercato di mostrare, non abolisce in nulla, nel pensiero di Rossano, la necessità dello studio storicofenomenologico, filosofico e teologico della religione e delle religioni, come fatti che di là dall'individuo attraversano i grandi periodi della storia, fatti illuminati da antichissimi patrimonii sapienziali o fatti posti in essere dalle creative personalità dei fondatori.

È molto probabile che questa « scelta » di riflessioni di P. Rossano sul tema delle religioni e del dialogo sia inadeguata. Precisazioni, integrazioni, aggiunta di ulteriori materiali potrà il lettore interessato trovare nella ormai lunga serie del Bulletin del Segretariato per i non cristiani (ora Bulletin del Pont. Consiglio per il dialogo tra le religioni). Fin dall'inizio (1966) gli scritti di Mons. Rossano, sia sistematici sia d'occasione, vi sono numerosissimi, anzi ricorrenti. Ad essi rimandiamo il benevolo lettore.

#### ANDREA RICCARDI

## Fede e cultura in Pietro Rossano

La conoscenza, che molti di noi hanno avuto di mons. Pietro Rossano, ci fa spesso ritornare su ricordi belli ed intensi di incontri e colloqui con lui. Queste esperienze rappresentano un universo di testimonianze che è significativo scoprire; e forse, ancora di più, è importante far parlare le voci di paesi e mondi religiosi lontani dall'Italia, che il vescovo ebbe occasione di accostare intimamente. Sono convinto che, per una comprensione della figura di mons. Rossano, sia necessario però uno sforzo ulteriore. Occorre infatti superare la visione parziale che ciascuno ha avuto rispetto all'uomo, che aveva una grande capacità amicale, tale da far sentire ciascuno a suo agio, rapidamente intimo, quasi unito. La cordialità di Rossano nei rapporti umani, la rete di conoscenze ed amicizie da lui intessuta, sono un aspetto da non trascurare. Tuttavia bisogna meglio capire l'orientamento di fondo della sua personalità, gli snodi della sua storia, al di là del frammento che ciascuno può custodire. La produzione biblica, teologica, scientifica e divulgativa, del vescovo, ha un carattere talvolta frammentario, legato all'occasione o all'aspetto singolo. Uno studio sistematico rivela però, alle spalle di questa vasta e dipersa produzione, un'architettura robusta che era nel profondo di mons. Rossano. L'insieme di molti saggi ed interventi rappresenta un libro involontario, ora sul dialogo ora su temi biblici o teologici.

La memoria personale è qualcosa di prezioso; ma occorre fare una sforzo congiunto per integrarla nella conoscenza di un vissuto che risulta — a mio avviso — assai più larga della consapevolezza soggettiva. Ed è preliminare, a questo fine, raccogliere non solo testimonianze sulla vita di Rossano, ma mettersi a ricercare materiale edito e raro, fonti archivistiche, per consentire un contatto più largo con la sua vita o meglio una vera ricostruzione. Questo lavoro è necessario per lo studio della figura di mons. Rossano, studioso ed uomo di cultura, ecclesiastico della curia romana, personalità dai larghi réseaux internazionali.

È certo l'amicizia che ci spinge a ritornare sulla sua storia; ma non esclusivamente. Infatti, con quel po' di distacco a cui il tempo ci costringe senza cancellare la simpatia, Pietro Rossano appare una personalità significativa per chi vorrà affrontare la storia del cattolicesimo postconciliare. Innanzi tutto è l'uomo, al cui pensiero ed iniziative si deve molto dell'impegno e degli orientamenti della S. Sede nel rapporto con le religioni non cristiane, come viene configurato dalla Nostra Aetate. In questo settore egli è stato l'architetto culturale e teologico, ma anche l'iniziatore di una attività di contatti ed incontri che si è sviluppata parallelamente a quella del Segretariato per l'unità dei cristiani del card. Bea (rettore del Biblico dove Rossano studiò), del card. Willebrands e di p. Duprey. È un aspetto della nuova attività postconciliare della S. Sede, ignota ad altre stagioni di vita della Chiesa, quasi una diplomazia differente da quella tradizionale dei rapporti con gli stati, ma con sue regole precise, con cerimoniali, e con esigenza di specifiche competenze culturali e teologiche. Bisognerebbe indagare quanto l'attività del Segretariato per i non cristiani riprenda i moduli di quella del Segretariato per l'unità oppure marchi una sua differenziazione dovuta alla diversità dei terreni e delle problematiche. Ma fin qui si ci trova ancora al ruolo istituzionale di mons. Rossano, consigliere ed attivo in Curia, che non ha un ruolo istituzionalizzato. È certo che i suoi rapporti personali con Giovanni Paolo II non si sono limitati al suo ufficio di rettore dell'Università Lateranense: unico tra i vescovi ausiliari di Roma veniva ricevuto dal Papa con una certa frequenza per trattare i temi generali, tra cui quello del rapporto cristianesimo-Islam. Ma un simile discorso ora ci porterebbe in altri campi,

C'è tutto un profilo di mons. Rossano da ricostruire, quello dei tanti suoi réseaux di amicizia, di comunanza intellettuale e spirituale, dei suoi legami in direzioni molteplici, dal mondo cristiano a quello ebraico, islamico, buddista, sino agli ambienti della cultura italiana e non. In questo quadro egli ebbe un ruolo notevole nell'avvicinare mondi diversi, nel tracciare linee di incontro e di confronto che non sono state senza incidenza. Ma, da un punto di vista concreto, non è facile ricostruire questi percorsi del vescovo, talvolta al di fuori dell'ufficialità, intensi e spesso riservati. Eppure penso che la funzione di mons. Rossano si sia svolta in questo senso con grande intensità e non senza significativi risultati. Il suo stile, che faceva parte integrante di questa sua attività (non si crea una simile funzione per decreto), non era quello di un responsabile d'una istituzione culturale o di un caposcuola, bensì lo stile sapienziale ed amicale che nasceva da anni di contatti e di studio. A questo livello, si sente l'esigenza di un'attenta ricostruzione dei percorsi di mons. Rossano; ma forse anche occorrebbe capire meglio quella che chiamerei, con termine improprio, la spiritualità dell'uomo, le sue radici di « stoico », la sua fede biblica, la sua carità evangelica, il suo gusto della storia. C'è, quindi, un grande lavoro da fare che, superando la memoria ed il frammento personale, si deve dirigere nella rilettura dell'opera edita di mons. Rossano, ormai in tante sue parti non facilmente reperibile, ma non deve trascurare la ricerca di documentazione e di aspetti inediti. In questo senso mi auguro che incontri come questi non siano di apertura per un futuro di studio e di ricerca. Infatti — ed è un rilievo che va al di là del biografico — il vissuto di Pietro Rossano è un crocevia rilevante nella vita della Chiesa contemporanea: la sua preparazione culturale, l'entusiasmo e la responsabilità degli anni postconciliari, il ruolo ufficiale ed i contatti personali, fanno sì che la sua vicenda possa dirci molto sulla Chiesa e le religioni, sulla Chiesa e la contemporaneità. La sua biografia rappresenta uno spaccato importante per cogliere umori, conflitti, orientamenti, che si sono annodati negli anni complessi dopo il Vaticano II.

Così lo studio di Rossano come uomo di cultura rappresenta un appuntamento rilevante per la comprensione dell'uomo e dei suoi percorsi. L'espressione « cultura » — è ben noto — porta con sè un carico di ambiguità e indeterminatezza, che sovente la mentalità cattolica non ha valutato pienamente. Rossano ha riflettuto a lungo attorno a questa espressione, a cominciare dalla problematica del rapporto tra Vangelo e cultura nel mondo delle missioni. La sua diocesi, il « settore » affidatogli dal Papa, fu quello della cultura. Da tempo ne aveva misurato la vaghezza dei confini accanto allo spessore accidentato del terreno. La sua amicizia con un antico compagno di seminario, don Tablino, missionario in Africa, sviluppatasi riservatamente per quasi quarant'anni, è uno dei luoghi maggiori dove egli ha riflettuto sul problema della cultura: due uomini di cultura occidentale, misuratosi l'uno con le religioni e l'altro con l'Africa, dibattono a lungo su questa problematica. È un discorso tra i due antichi compagni, non destinato a nessuna esternazione o pubblicità. Nel 1977 Rossano sente il bisogno di fare il punto sul problema della cultura nel dibattito con Tablino e scrive:

« Mi domando se alla radice di queste difficoltà non vi sia un fraintendimento sul termine 'cultura'. In senso antropologico (Tylor) è qualsiasi espressione della vita umana, ma mi domando se non vi sia un certo romanticismo quando si parla di cultura in questo senso, evitando qualsiasi apprezzamento, valutazione della cultura. Il più delle volte si tratta di 'culture' povere, asfittiche, non creative, senza carica ideale ed allora risulta difficile parlare di acculturazione... Mi domando se certe difficoltà di acculturazione non dipendano dal fatto che vera e propria 'cultura' non c'è».

Per parlare di Rossano, come uomo di cultura, non si può prescindere da una rimeditazione di quel piccolo libro, *Vangelo e cultura*, pubblicato nel 1985. Questo piccolo libro rappresenta il punto d'arrivo di un itinerario e l'espressione matura e sintetica della prospettiva con cui Rossano affronta incontri e responsabilità del tempo successivo. Le pagine di *Vangelo e cultura* sono state presentate dall'autore come uno strumento per il lavoro che si accin-

geva a fare nella Diocesi di Roma all'interno del settore della pastorale della cultura: « Avendo ricevuto due anni fa l'incarico di Vescovo Ausiliare per la pastorale della cultura a Roma, oltreché di Rettore della Pontificia Università Lateranense, ho scritto sotto la spinta di questa responsabilità » — chiarisce mons. Rossano nella premessa. C'è chi, ovviamente, lesse questo piccolo libro come il programma pastorale all'inizio del nuovo incarico. Le stesse parole introdutttive dell'autore lasciano intravedere questa prospettiva. Forse il Vescovo per la cultuta si proponeva di organizzare il suo « settore », chiamando a raccolta gli intellettuali cattolici attorno ad un preciso, seppur articolato, programma di lavoro. Era il suo piano pastorale diocesano? Anche solo ad analizzare la situazione di Roma, l'impegno della Chiesa nel mondo della cultura era stato sempre relativo e disperso. Sono innegabili i grandi giacimenti culturali che le istituzioni ecclesiastiche conservano e ripropongono a Roma: Rossano era il rettore di Università ecclesiastica con maggior autorevolezza nella capitale. C'era poi la questione del mondo universitario romano, che non sembrava mai aver avuto una pastorale organica (per non parlare di quello della scuola). Giovanni Paolo II teneva ad un suo contatto personale con l'Università e, d'altra parte, premeva per lo sviluppo di rapporti nuovi tra le istituzioni universitarie ecclesiastiche e quelle statali. Molti supposero che il libro di Rossano, dopo due anni di esplorazione e di attività, preludesse ad un impegno pastorale di maggior organicità.

In realtà mons. Rossano non fece questo. Egli favorì, a Roma, una serie svariata ed ampia di incontri tra gente di cultura dei più vari orientamenti. Anzi amava essere presente a questo tipo di incontri. Non si accingeva però ad organizzare il « settore » cultura. Non era il suo orientamento né la sensibilità dell'uomo. Ed il piccolo libro non è un programma pastorale, come fu inteso da taluni. Rossano non diventò mai un vescovo-pastore nel senso classico. Si potrebbe riflettere sulla coscienza episcopale di don Piero, sul suo modo di prepararsi all'ordinazione, tanto spoglio e schivo, sul suo amore per la liturgia, ma anche sul suo distacco da una liturgia episcopale (« per ordinare un prete, chiedo prima che conosca l'ebraico, altrimenti mi rifiuto » - diceva ed aggiungeva con sottile ironia: « ma lo faccio per non fare ordinazioni »). Come un prete romano di ieri (magari cardinale ma non vescovo), pur con tanta coscienza ecclesiologica, non considerava l'episcopato un punto rilevante di arrivo per la sua storia personale perché sentiva già di possederla (chi lo ha conosciuto, non gli ha mai sentito dire una parola sulla « pienezza del sacerdozio»). Non fu vescovo diocesano della cultura; fu vescovo in partibus infidelium. E gli infideles erano davvero tanto amati dall'antico segretario per il dialogo con le religioni.

Vangelo e cultura rappresenta il distillato di una riflessione dalle radici antiche in mons. Rossano: più che un programma è il profilo del cristiano che si occupa della cultura, o meglio, che è inserito vitalmente nel mondo delle idee, della produzione scientifica, del dibattito. È un'autobiografia del suo impegno in questo senso fatta in termini volutamente oggettivi. La conclusione del « piccolo libro » è illuminante su questo profilo:

« Si impegnerà quindi il cristiano sia a far brillare il Vangelo nella cultura, sia ad entrare in dialogo rispettoso con le culture che incontra, discernendo, testimoniando e riconciliando... »

La storia di questo impegno di mons. Rossano, tra Vangelo e cultura, è un capitolo fondamentale della sua biografia. Chi si trovava davanti al vescovo della cultura a Roma, coglieva la figura di un cristiano, d'un testimone appassionato, d'un sapiente, d'un pacato conversatore interessato a tutto, di un uomo di dialogo. Si sentiva in lui il riflesso di una lunga consuetudine con le Scritture, con Paolo, con i Vangeli. Non penso solo al biblista, quanto al cristiano che aveva fatto del ruminare le Scritture un fatto centrale nella propria vita quotidiana. E poi Rossano è stato immerso, con questo suo profilo limpido, nel mondo della cultura con grande spirito di dialogo e con curiosità intellettuale.

Il giovane seminarista, nel provinciale seminario di Alba, sotto la guida di don Bussi, aveva mostrato un particolare interesse per lo studio, le lingue, ed un'alta dose di *curiositas*.

L'insegnamento di don Bussi lo aveva spinto su questa strada, che aveva acquistato, negli anni successivi, un rigore crescente e la solidità di un impianto scientifico. E, forse, attraverso il contatto con don Bussi, il giovane si era sensibilizzato ai grandi temi e ai grandi autori della teologia contemporanea. Bussi era stato uomo di vasta cultura, ma dallo scarso successo accademico e pubblicistico, mai impostosi al dibattito teologico. Nel suo modo di far teologia, il vescovo Rossano si riconosceva: uno dei più solidi contributi al Sinodo Romano, quello di carattere ecclesiologico, manifestava — e l'autore dichiarava apertamente il suo debito — l'influenza diretta dell'insegnamento di Bussi.

Il lavoro al Segretariato gli aveva suggerito una riflessione, che forse non gli era immediatamente congeniale, sul ruolo di Roma, nel quadro del mondo religioso universale, sull'immagine della città e della Chiesa del Papa. Questa sensibilità si ritrova quando il vescovo affronta i problemi del suo « settore » a Roma. Rossano aveva affinato il suo senso di Roma, specie negli anni in cui aveva lavorato al Segretariato per il dialogo con i non-cristiani. Spoglio di ogni retorica romanistica, egli aveva sentito il valore di questo punto di riferimento religioso dalla antica tradizione e dal respiro universale: lo aveva sperimentato in tante visite di *leaders* religiosi a Roma o si era accorto come la città fosse vista nei suoi viaggi nel mondo. Nel 1987, ad un incontro interreligioso, aveva ribadito il valore di Roma come *patria communis*, ricolle-

gandosi alla lettura data da Paolo VI. Il suo sogno era che, attorno alla radice della tradizione cristiana, del servizio del Papa, della Chiesa romana, la città potesse diventare un luogo di dialogo di respiro internazionale. In un appunto personale dell'ottobre 1977, Rossano annota un colloquio con lo sceicco Al-Khalisi: « Si prospetta l'idea di un incontro sull'origine dei rispettivi libri sacri, per la liberazione dai sospetti reciproci. O a Roma o a Baghdad. 'Verremo a Roma, in Vaticano, perché qui è la casa della fede e c'è l'uomo della fede' ».

Ma Rossano sapeva bene che i problemi e la realtà di Roma erano anche altri. I problemi della cultura in Italia non coincidevano con quelli da lui maturati sui vasti orizzonti dell'Asia, del mondo mediorientale, dei rapporti internazionali. Il mondo delle religioni e la sua problematica non si ritrovavano nelle tematiche della cultura occidentale, segnata dal secolarismo. La cultura europea, con tutti i suoi limiti, restava però il terreno fondamentale con cui venivano a confrontarsi le differenti comunità cristiane e, in parte, anche le religioni. Così notava che, nonostante la crisi dell'eurocentrismo, l'Europa fosse ancora il riferimento fondamentale per tutte le confessioni cristiane, con centri come Roma, Ginevra, Mosca, Costantinipoli, Canterbury per citarne alcuni. Ed è con la modernità europea che bisogna fare i conti. Così scrive in Vangelo e cultura: « Nell'area euroatlantica... la cultura si espande principalmente sotto la spinta del progresso scientifico e tecnologico ». Tra i fenomeni caratterizzanti questa area egli notava « lo sviluppo abnorme, crescente della cultura materiale, che ha dato origine alla cosidetta 'civiltà dei consumi' della quale l'industria ha bisogno per vivere e stabilizzarsi...».

C'è nelle pagine scritte da mons. Rossano la consapevolezza della frammentarietà della cultura contemporanea, ma anche la lucida comprensione dei suoi orientamenti di fondo. Il Vescovo sa che la realtà della cultura contemporanea, per una complessità di motivi, rappresenta un terreno di non facile accostamento per la Chiesa: « non sono ancora spuntate le luci dell'alba e si ha l'impressione di essere al canto del gallo ». Ci vogliono un lavoro serio, pazienza, « silenzio »... Per la Chiesa infatti non si tratta di « occupare » o « battezzare » il terreno della cultura: il cristiano deve incontrare altri uomini. Così Rossano leggeva il suo lavoro. Questo è il suo programma: « ci si rivolge cioè agli uomini in quanto soggetti e autori di sviluppo individuale e sociale, e si considera la cultura nel suo divenire, che parte dall'uomo e che ritorna all'uomo ».

« Continuerò a fare quello che ho fatto » — diceva mons. Rossano agli amici, quando iniziava il suo lavoro di Vescovo per la cultura. E a due anni dall'inizio, confermava questa linea di comportamento nell'« accostare il Vangelo alla cultura »: « il dialogo non potrà avvenire realmente se non si conoscono gli interlocutori, il loro modo di pensare e di rapportarsi ai valori, le loro matrici ideologiche, i loro bisogni spirituali... E una vera conoscenza

dell'altro non si realizza senza il rispetto, la simpatia e la frequentazione amichevole». Era il profilo di quest'uomo del Vangelo che ha frequentato amichevolmente le culture antiche e contemporanee, laiche e religiose. E da tutti, al di là delle opzioni religiose o ideologiche dei singoli, era stata considerato un uomo di cultura e del Vangelo.

La cultura non era stata solamente un gusto giovanile di Pietro Rossano; era un problema che aveva trovato all'interno dello studio delle Scritture fin dall'inizio. Così era stato fin dai primi anni in cui il giovane seminarista aveva cominciato ad avere confidenza con i testi greci del Nuovo Testamento. E, nel 1976, in un'introduzione alle Lettere di Paolo, che raccoglieva il bello della sua riflessione sull'apostolo, scriveva: « Per incontrare S. Paolo bisogna aprirsi all'universalità. Egli appartiene a tre mondi e a tre culture: ebraica, greca e romana... ». Per capire l'apostolo bisogna afferrare i contorni di queste tre culture del « mondo dell'ulivo », il Mediterraneo. Anche se Rossano è convinto del rapporto complesso tra il messaggio originale di Paolo e la sua appartenenza a questo quadro culturale: « Questa comunicazione personale e viva con Cristo — scrive — gli ha dato la possibilità di uscire dalle culture alle quali apparteneva senza rinnegarle... ».

Il problema della cultura accompagna tutta la sua attività successiva ed i suoi interessi nel campo delle religioni mondiali. Lo si ritrova nel post-Concilio quando mons. Rossano prende parte attiva al dialogo interreligioso: il suo apporto non può essere solo circoscritto ad una serie di contatti importanti che questo «sapiente» cristiano ebbe nel mondo dei religiosi non-cristiani (e come tale è ricordato). Rossano ha dato un contributo decisivo all'impostazione teorica del dialogo interreligioso che la S. Sede stava sviluppando sulla scorta della Nostra Aetate. In questa prospettiva ha affrontato il delicato tema del rapporto tra dialogo e missione, ma anche quello tra missione e cultura.

Di fronte al problema dell'« inculturazione » del cristianesimo, che i nuovi dibattiti sulla missione dopo il Vaticano II avevano rimesso in auge, la posizione di Rossano si disegnava molto attenta, realista, non spaventata:

« Dopo XX secoli di storia — scrive in un appunto del 1977 — non si può pensare di ridurre di nuovo il cristianesimo allo stato di infante e di ipotizzare un'incarnazione con le varie culture analoga a quella avvenuta con la cultura greco-romano-germanica. La storia non si ripete. Questo incontro ha maturato il cristianesimo, lo ha consolidato, l'ha aiutato a prendere coscienza dell'universalità e del suo rapporto stesso con la cultura... »

Sono espressioni di profondo realismo di fronte a mode, a facili mimetismi culturali. Eppure Rossano aveva ben chiaro che il Vangelo deve fare i conti con le culture: «...l'acculturazione — annotava in un appunto del 1978 — rimane un presupposto fondamentale del dialogo (e della missione)

perché soltanto quando sa passare da una forma culturale all'altra il messaggio della Chiesa, la Parola, finirà per rappresentare una risposta per l'altro». Ma non si scherza con le culture: non bastano operazioni di riverniciatura o di tipo folkloristico. Aggiunge mons. Rossano nello stesso appunto: « Acculturazione. È un processo nel quale un soggetto accoglie ed assimila gli elementi culturali dell'ambiente in cui si trova a vivere. La sua legge è l'« osmosi», cioè un flusso di dare e ricevere per cui avviene una modificazione...». Il rapporto con le culture, con le tradizioni religiose, è sempre qualcosa di sofferto, che richiede studio, ma pure rispetto, amicizia, dialogo.

Il Rossano degli ultimi anni, l'autore di Vangelo e cultura, è l'uomo che ha sofferto e amato il dialogo con le grandi culture religiose non europee, dopo anni dedicati allo studio della cultura greco-romano-europea. I suoi contatti con l'ebraismo, con l'Islam, con le religioni asiatiche, ne fanno un uomo sempre più avveduto sulla complessità del rapporto tra cristianesimo e grandi culture, o cultura tout court. Non è con un'operazione organizzativa, con un mimetismo facile, con dichiarazioni programmatiche, che si entra nel mondo delle culture. Per Rossano la legge dell'incontro resta quella dello studio e dell'amicizia. È per questo che, come si legge in un meditato contributo su I papi, la Chiesa e il mondo delle religioni, il periodo più fecondo del lavoro del Segretariato è giudicato da lui quello della presidenza del card. Pignedoli: « Con il card. Pignedoli, amico personale del Papa, instancabile viaggiatore, uomo delle grandi relazioni e ospitalità, il Segretariato uscì decisamente allo scoperto... ».

Il Premio internazionale per le Scienze umane «PIETRO ROSSANO»



# Giuria Internazionale

## Presidente:

prof. Oscar Botto

Accademico dei Lincei

## Membri:

prof. Bernard Andreae

Accademico del Lincei

prof. Domenico Faccenna

Accademico del Lincei

prof. Louis Godart

Direttore dell'Accademia del Belgio - Roma

prof. Jean Leclant

Professore al Collegio di Francia Secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres Vice - Presidente della International Association for the History of Religions

prof. Gustavo Traversati

Accademico del Lincei

dott. Irma Piovano

Direttore del Cesmeo Membro con funzioni di Segretario



# RELAZIONE DELLA GIURIA INTERNAZIONALE

La Giuria Internazionale, al termine della riunione tenutasi a Roma il 10 giugno 1992, ha deliberato con voto unanime di assegnare il Premio Internazionale per le Scienze Umane, dedicato nella sua 2ª edizione alla memoria di Pietro Rossano, al Professore Sabatino Moscati dell'Università di Roma, con la seguente motivazione:

« Sabatino Moscati è unanimemente considerato una delle più grandi personalità scientifiche del nostro tempo. Grandioso è il campo abbracciato dai suoi studi, che praticamente interessano l'intero bacino del Mediterraneo e sempre appaiono sostenuti da intuizioni illuminanti, da ipotesi sagaci e originali, da sistematica e rigorosa utilizzazione delle fonti, da rara capacità di sintesi. Sabatino Moscati ha saputo mantenere in costante equilibrio il rigore della più severa metodologia filologica e storica e la chiareza di una esposizione brillante, traducendo abilmente in una conclusione chiara e semplice la complessità intricata di tante tematiche.

La sua ammirata capacità di alta divulgazione scientifica nasce da una spiccata abilità nel saper « individuare » le linee maestre di un discorso complesso per poi ridurlo all'essenziale, secondo un processo di deduzioni razionali così preciso da assicurare una validità ineccepibile alle diverse argomentazioni.

Dai primi lontani studi di arabistica ai successivi lavori di semitistica e di linguistica comparata e agli studi sulla realtà storica dei Semiti, tutta l'opera del Moscati si è concentrata in saggi che restano ormai il più autorevole punto di riferimento per chi si occupa di lingue e civiltà semitiche. È tuttavia nell'incontro con il mondo dei Fenici e negli affascinanti problemi archeologici, artistici, storici con esso connessi, che ha trovato stimoli ancor più fecondi quel filone "storico" al quale Sabatino Moscati ha legato la parte più significativa della sua straordinaria esperienza scientifica. I suoi innumeri scritti sulla civiltà fenicio-punica, per la ricchezza della documentazione che presentano, per acutezza di interpretazioni e per fondatezza di deduzioni, costituiscono un monumento insuperabile a servizio della scienza, sono la testimonianza inconfutabile e duratura del grande valore scientifico di questo insigne studioso».



## OSCAR BOTTO

(in absentia)

Illustre Presidente, Autorità, Colleghi, Signore e Signori, è con profondo rammarico che, per ragioni di salute, mi sono trovato nell'impossibilità di intervenire alla cerimonia odierna. È un'amarezza cocente la mia, perché ho partecipato con tanto entusiasmo e con sincero convincimento ai lavori che hanno portato a questa premiazione. Di tale involontaria assenza sento comunque il dovere di porgere, a tutti, le mie scuse più sentite.

La cerimonia odierna costituisce il momento finale, certo il più appariscente, il più grandioso, di quella iniziativa prestigiosa e invidiabile che è il « Premio Internazionale per le Scienze Umane », intitolato, nella sua 2ª edizione, alla memoria di Monsignor Pietro Rossano. La Sicilia è terra eletta di grande Cultura: ancora una volta con la fondazione dell'Accademia di Studi Mediterranei, ha saputo offrire al mondo della Ricerca Scientifica e della Cultura un luminosissimo punto di riferimento.

Giusto riconoscimento e merito vadano dunque alla Regione Siciliana, alla Provincia e al Comune di Agrigento per la sensibilità, oggidì sempre più rara, con la quale hanno saputo intuire l'importanza di un'iniziativa tanto prestigiosa quanto quella del «Premio Internazionale» che di detta Accademia costituisce l'espressione più alta e più prestigiosa.

Quando alla sensibilità per la cultura si uniscono lo slancio e la volontà di sostenere concretamente e generosamente un'iniziativa, il successo, come tutti possiamo constatare, non può mancare. E ne va dato doverosamente atto.

Ma un pensiero particolare dobbiamo qui rivolgere ad Assuntina Gallo, Presidente dell'Accademia e del Premio Internazionale. « Sotto l'albero frondoso che tutti ammiriamo, è stato detto, c'è il lavoro faticoso e oscuro, sommesso ma essenziale, della terra che tale albero alimenta ». Chi ha seguito fin dai primi passi la nascita di questa Accademia e di questo Premio non può che dire il proprio profondo apprezzamento per gli entusiasmi, per l'opera appassionata, con la quale Assuntina Gallo testimonia quotidianamente, senza pause, la sua grande dedizione al mondo della Cultura e l'infinito amore per la sua terra.

A lei dunque, il nostro sincero grazie per tutto quanto ha saputo creare. Ma un grazie particolare Le vada per il prezioso « Premio Internazionale per le Scienze Umane » che consente oggi ai Membri della Giuria Internazionale, composta da Accademici tra i più insigni, di offrire al prof. Sabatino Moscati, uno tra i più grandi studiosi del nostro tempo, la testimonianza concreta della nostra viva ammirazione per tutto quanto ha fatto per il progresso della Scienza e della Cultura.

A tutti, una volta ancora, il nostro grazie, all'Accademia, l'augurio più singero del più gratificante successo per l'imminente « Convegno sul Sacro ».

## SABATINO MOSCATI

Vincitore del Premio

Nato a Roma il 24 novembre 1922, è Presidente della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Vicepresidente dell'Accademia stessa, è Socio effettivo della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Presidente Onorario dell'Unione Accademica Nazionale, Membro della Accademia Europea e della Accademia di Francia, Socio Onorario dell'Accademia Nazionale di Scienze e Lettere, Socio dell'Accademia delle Scienze di Torino, dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, dell'Arcadia e di altre Accademie.

È Socio d'onore della Società Italiana per il Progresso delle Scienze, Membro del Consiglio Direttivo dell'Istituto della Enciclopedia Italiana e Direttore della Enciclopedia Archeologica. È Membro del Consiglio della Fondazione Internazionale Balzan e Vicepresidente del Comitato Generale Premi. È inoltre Presidente Onorario dell'Istituto Nazionale La Terra e dell'Archeoclub d'Italia.

Professore ordinario nell'Università di Roma, vi ha diretto l'Istituto di Studi del Vicino Oriente, la Scuola Orientale e la « Rivista di Studi orientali », promuovendo una serie di missioni archeologiche italiane nei paesi dell'area mediterranea. Presidente dell'Istituto per la Civiltà Fenicia e Punica e Direttore della « Rivista di Studi Fenici » presso il Consiglio Nazionale delle Ricerche, ha sviluppato in tale sede le predette missioni archeologiche e ha organizzato e diretto le mostre internazionali « I Fenici » e « I Celti » a Venezia (Palazzo Grassi). È Presidente del Comitato Nazionale per gli Studi e le Ricerche sulla Civiltà Fenicia e Punica del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Membro del Comitato Consultivo per le Ricerche Preistoriche, Archeologiche ed Etnologiche del Ministero degli Affari Esteri.

È socio della Académie Européenne des Sciences, des Arts et des Lettres, dell'Istituto Archeologico Germanico e della Afro-Asian Society, « Membre d'honneur » della Sociéte Asiatique. È stato « visiting professor » nella Pacific School of Religion (Berkeley, California) e nella University of Wales. Ha tenuto corsi di lezioni e conferenze in numerose Accademie e Università d'Europa, Africa e America.

È stato Presidente dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente,

Vicepresidente dell'Istituto per l'Oriente, Direttore del Centro per le Antichità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente, Direttore della rivista « Oriens Antiquus », membro del Comitato Nazionale per le Scienze Storiche, Filologiche e Filosofiche presso il Consiglio Nazionale delle Ricerche, Membro della Commissione Nazionale Italiana per l'Unesco, Consigliere Centrale della Società Dante Alighieri.

È Medaglia d'oro dei benemeriti della Scuola, della Cultura e dell'Arte. Ha ricevuto il Premio Nazionale del Presidente della Repubblica per le Scienze Morali, Storiche e Filologiche dell'Accademia Nazionale dei Lincei, il Premio Internazionale Roma, il Premio Internazionale Europa, il Premio Internazionale « Lamarmora » per gli studi sulla Sardegna, il Premio Internazionale « I cavalli d'oro di San Marco », nonché vari premi letterari tra cui il « Fregene », il « Formia », il « Tevere » e lo « Scanno ».

#### NOTA BIBLIOGRAFICA:

Profilo dell'Oriente mediterraneo (Torino 1956: traduzione inglese, francese, tedesca); Le antiche civiltà semitiche (Bari 1958; traduzione inglese, francese, tedesca, spagnola, rumena, svedese, polacca, céca, giapponese); Archeologia mediterranea (Milano 1966); Il mondo dei Fenici (Milano 1966, 2ª ed. 1979; traduzione inglese, francese, tedesca, spagnola, rumena, polacca, céca); Italia sconosciuta (Milano 1971); I Fenici e Cartagine (Torino 1972); Italia archeologica (Novara 1973); L'archeologia (Milano 1975; traduzione inglese, francese, tedesca); Les Phéniciens (paris 1975; traduzione italiana, inglese, tedesca); L'alba della civiltà (3 voll., Torino 1976); Le pietre parlano (Milano 1976); I Cartaginesi in Italia (Milano 1977); Il volto del potere (Roma 1978); Segreti del passato (Milano 1978); Alla scoperta della civiltà mediterranea (Roma 1979); Il passato che vive (Milano 1979); Il mondo punico (Torino 1980); La civiltà mediterranea (Milano 1989); Nuove passeggiate romane (Roma 1980); Persepoli (Milano 1980); La via del sole (Roma 1981); Scavi a Mozia - Le stele (2 volumi, Roma 1981); Cartaginesi (Milano 1982); L'enigma dei Fenici (Milano 1982); Nel cuore del Mediterraneo (Milano 1982); Gli Italici (Milano 1983); L'archeologia oggi (Milano 1983); Nuove passeggiate laziali (Roma 1983); Italia ricomparsa (3 voll., Milano 1983-84); Archeologia delle regioni d'Italia (Milano 1984); Scavi al tofet di Tharros: i monumenti lapidei (Roma 1985); Italia punica (Milano 1986); L'arte della Sicilia punica (Milano 1987); Le officine di Tharros (Roma 1987); l'Italia prima di Roma (Milano 1987); Le officine di Sulcis (Roma 1988); I Fenici (Milano 1988); I gioielli di Tharros (Roma 1988); L'ancora d'argento (Milano 1989); Le civiltà periferiche del Vicino Oriente antico. Mondo anatolico e mondo siriano (Torino 1989); Tra Tiro e Cadice. Temi e problemi degli studi fenici (Roma 1989); Passeggiate nel tempo. L'archeologia oggi tra avventure e scoperte (Novara 1990); L'arte dei Fenici (Milano 1990); Le terrecotte figurate di S. Gilla (Cagliari) (Roma 1991).

#### Prof. SABATINO MOSCATI

Allocuzione

## Omaggio alla Sicilia

Illustre Presidente dell'Accademia di Studi Mediterranei, Autorità, cari Colleghi ed Amici

Consentitemi anzitutto di ringraziare di vivo cuore questa insigne Accademia per l'onore fattomi con il conferimento del Premio internazionale per le Scienze Umane. Conosco bene l'autorità dei componenti della Commissione internazionale, presieduta dall'insigne maestro Oscar Botto. Conosco bene la nobile tradizione facente capo alla cara memoria di Pietro Rossano, che ebbi compagno di studi cinquant'anni or sono nel Pontificio Istituto Biblico di Roma; e quei cinquant'anni mi tornano oggi intensamente alla memoria, nella dimensione loro propria che è oggi appunto quella degli studi mediterranei a cui s'intitola la vostra Accademia.

Studi mediterranei; e in particolare studi sulla Sicilia, che ho avuto la ventura di conoscere come il primo oggetto della mia formazione scientifica e che è tornata poi ad esserlo di nuovo, in diversa dimensione cronologica ma nella costanza di un impegno e di un affetto mai venuti meno. Perché io ho cominciato ad amare la Sicilia attraverso i ricordi dei grandi scrittori arabi che ne cantarono le bellezze; e ho continuato ad amarla attraverso le avventure dell'archeologia, che mi hanno portato a riscoprire nell'isola le testimonianze dei predecessori degli Arabi, i Fenici.

Da Oriente a Occidente, dunque. È se volete, l'altra faccia della storia, quella che non muove da noi ma giunge a noi; una storia che ha in Agrigento un suo punto essenziale di referenza, perché Agrigento è la porta dell'Africa, è il grande osservatorio della Sicilia sul Mediterraneo. È così cinquant'anni or sono imparai a leggere, sotto l'insegnamento di Francesco Gabrieli, il grande storico arabo Ibn al-Athìr, il quale narra con efficaci parole come, nell'anno 827 dell'era cristiana, gli Arabi conquistarono Girgenti, cioè Agrigento; e fu singolare caso della storia, perché gli Arabi avevano deciso di riprendere il mare e furono i Bizantini a impedirlo, sperando di distruggerli. Mentre avvenne il contrario:

« I Musulmani — narra Ibn al-Athìr — sia per le stragi della pestilenza sia per l'arrivo dei Bizantini decisero di risalire sulle navi e di andar via; ma ne furono impediti dai Bizantini, che schierarono il loro esercito all'imboccatura del porto. A questo punto, i Musulmani bruciano le loro navi, tornano indietro, marciano sulla città di Mineo alla quale pongono l'assedio. Dopo tre giorni, quella fortezza si arrese; e una schiera di Musulmani mosse contro la fortezza di Girgenti, diede battaglia, se ne impadronì e vi si stanziò. Questa vittoria rinfrancò i loro animi ».

Sempre gli Arabi, anche se tanto lontani per origini e per costumi, ci hanno lasciato alcune tra le più belle descrizioni della Sicilia, che ancora ricordo dagli studi di allora. E mi riccheggiano nella memoria i versi di Abd ar-Rahmàn di Trapani, poeta tra i più delicati e raffinati, che esalta Favara, qui presso. V'è, certo, l'esigenza barocca del poetare arabo; ma v'è anche la sentita commozione dinnanzi a una natura affascinante e rigogliosa:

« Favara dal duplice lago, ogni desiderio in te assommi: vista soave e spettacolo mirabile...

I rami dei giardini sembran protendersi a guardare i pesci delle acque, e sorridere.

Il grosso pesce nuota nelle limpide onde del parco, gli uccelli cinguettano nei suoi verzieri.

Gli aranci superbi dell'isoletta sembrano fuoco ardente su rami di smeraldo. Il limone ha il pallore di un amante, che ha trascorso la notte dolendosi per l'angoscia della lontananza ».

Ma soprattutto, la poesia araba di Sicilia è passione inesausta, ricordo pungente, nostalgia inappagata. E qui, consentitelo, i versi arabi si fanno espressione dei nostri sentimenti, dei miei sentimenti che tornano insistentemente alla Sicilia come alla terra che tanta parte, e una parte così essenziale, ha avuto nella mia vita di studioso. Allora mi sembra di far mie le parole del poeta Ibn Hamdìs, che dové lasciare esule la sua terra senza poter tornarvi. E io, con l'avanzare dell'età, sempre mi chiedo, lasciando l'isola, se ancora potrà rivederla. Dice Ibn Hamdìs:

« Mai ho chinato il capo nel sonno senza che, malgrado la lontananza, mi abbia visitato l'immagine della Valle in cui riposano i miei cari...

Possa vivere quella terra popolata e colta, anche con le sue testimonianze sparse e le sue rovine!

Possa vivere il profumo che ne spira, e che i mattini e le sere fanno giungere fino a noi!

Possano vivere in essa i viventi, ma anche coloro le cui membra sono composte nel sepolcro! »

Questa, dunque, è la mia più antica esperienza della Sicilia. A cui succede quella cominciata venti anni dopo con l'avventura della scoperta di Mozia

e della civiltà fenicia ivi fiorita; un'avventura vissuta in fraterna collaborazione con il vostro conterraneo Vincenzo Tusa; un'avventura che è ormai una realtà archeologica rivelatrice, quella di un'isoletta fenicia dinnanzi a Marsala, con una produzione artistica che mai si sarebbe potuto immaginare.

Abbiamo così compiuto un balzo indietro nel tempo storico, press'a poco dall'800 d.C. all'800 a.C. Allora nasce l'insediamento fenicio di Mozia. E lasciatemi ricordare con commozione il giorno in cui, ispezionando i ruderi tra viti e fiori campestri, ci si parò dinnanzi un piccolo riquadro di terra dal quale affioravano vasi di forma tondeggiante e rozzi cippi di pietra. Avevamo scoperto il tofet, il luogo sacro in cui si consacravano i bambini alle divinità!

Gli scavi hanno riportato alla luce oltre mille stelle figurate, con immagini e simboli delle divinità fenicie, nonché iscrizioni dedicatorie. E con le stele ecco altre rivelazioni: maschere femminili in terracotta dal lieve enigmatico sorriso, ma insieme un volto in forma demoniaca che respingeva gli spiriti malvagi, e tante figurine al tornio destinate a rappresentare i fedeli dinnanzi alle divinità.

Mozia è per me indissolubilmente legata alla memoria di Delia Whitaker, l'anziana signorina inglese proprietaria dell'isola, che ci aprì con generosità illimitata le porte del suo castello settecentesco per abitarvi durante gli scavi. E io rivivo nella memoria commossa le lunghe sere in quelle stanze dagli alti soffitti a travi sporgenti, dai pavimenti di mattoni squamati nei secoli, dalle pareti cosparse di rastrelliere per fucili e trofei di caccia, dove i lumi a petrolio diffondevano una luce modesta e irreale...

A Mozia ho vissuto un isolamento affascinante dalla realtà moderna, senza luce elettrica né telefono, con i viveri quotidiani affidati alla barca che faceva la spola con la terraferma nelle acque spesso perigliose dello Stagnone di Marsala...

E so bene che quel mondo è per me irrimediabilmente scomparso, che la sua memoria scomparirà con me stesso. Ma per questo lo ricordo e ve lo ricordo commosso tornando in questa terra, che tanto ha dato alla mia vita ormai verso il suo termine.

Cara Sicilia! Sicilia rigogliosa e generosa, terra di mille bellezze e di mille ideali, patria naturale o adottiva di grandi ingegni, dei più grandi ingegni. Io l'ho vissuta, come dicevo all'inizio, dall'altra parte della storia, quella delle genti di Asia e d'Africa che qui giunsero, e si affermarono, e si radicarono in un'avventura che, dai Fenici agli Arabi, singolarmente si ripete. Ma è comprensibile che sia così, perché qui siamo nel cuore del Mediterraneo, all'incontro delle genti più diverse, eppure tanto simili nell'aspetto e nei caratteri.

A me la Sicilia ha dato fin troppi riconoscimenti, per l'amore che le ho portato, per l'impegno che ho posto nel renderle onore.

Ma ora consentitemi di considerare questo riconoscimento dell'Accademia

di Studi Mediterranei il più comprensivo, il più conclusivo; e di rendere ancora una volta devoto, commosso omaggio a questa terra che ho tanto cara, insieme al tributo della più profonda riconoscenza a voi, per avermi così onorato.

# PARTE SECONDA



# Convegno internazionale «I SIGNIFICATI DEL SACRO» Sacro e valori umani nelle grandi religioni

Agrigento, 15 - 17 novembre 1992 Seminario vescovile



### ABRAMO ALBERTO PIATTELLI

Pont. Università Lateranense

### La concezione del Sacro nell'Ebraismo

Nella tradizione ebraica, il termine Kadosh, che di solito si usa tradurre come l'equivalente di « Santo » o « Sacro », indica il più alto valore a cui ricorre l'uomo quando si riferisce alla presenza di Dio; allo stesso modo come si ritrova accennato nel libro di Isaia (6;3): « Santo, Santo, Santo, è l'Eterno delle Schiere ». Ma il concetto di Kadosh costituisce pure il termine attraverso il quale è dato l'uomo di descrivere la divinità; quel termine diviene anzi l'ultimo predicato dossologico, di glorificazione cioè della Divinità e della sua trascendenza, proprio perché è Dio stesso a definire in questo modo sé stesso, secondo quanto è scritto: « Santi siate perché Santo Io sono l'Eterno Vostro Dio » (Levitico 19;2). « Kadosh » è pertanto il termine che Dio ha insegnato all'uomo per sottolineare la differenza che esiste tra l'uomo, Dio, e qualunque altra cosa che attiene alla sfera della divinità.

È necessario, per comprendere la posizione ebraica sull'argomento, fare un'altra premessa.

A differenza delle pratiche religiose del Vicino Oriente, contemporanee all'Ebraismo, il monoteismo ebraico non conferisce lo status di santità a oggetti, persone, riti o luoghi, e non carica queste cose di una qualità quasi al livello di tabù. Nella religione biblica, al contrario, la santità, come si è detto, esprime la vera natura di Dio; Egli è la vera fonte della santità; perciò Egli viene denominato come Il Santo, Benedetto Egli Sia. Gli oggetti, le persone, i luoghi, le attività che vengono impiegati nel servizio di Dio, derivano il loro carattere sacro proprio da quella relazione con il divino. Il carattere estrinseco del sacro risulta dal fatto che, consacrando a Dio oggetti, luoghi, persone, ecc. è l'uomo che li rende sacri. Inoltre, siccome la santità viene concepita come la vera essenza di Dio, la religione biblica, sia negli scritti toraitici che profetici, comprende nella kedushà anche la perfezione morale, che costituisce un aspetto essenziale della santità, e questa non viene pertanto confinata alla esclusiva sfera del culto e dell'espressione religiosa vera e propria. È difficile a tradursi il termine Kadosh, e a questo punto viene spontaneo domandarci: ma quale significato filologico, morale, filosofico, teologico, ha presso gli ebrei il termine « Santo »? Che cosa di preciso sta ad indicare questo termine? Il filosofo Aharon Barth, nella Sua opera « I problemi eterni dell'ebraismo », scrive: « Sebbene questo termine venga ripetuto nel Pentateuco sotto varie forme, non si trova in tutta la Bibbia alcuna definizione dei termini kadosh (Santo) e kedushà (santità); siamo quindi portati a ritenere che questo silenzio abbia uno scopo: di indurre cioè noi a cercare il significato vero del concetto di kedushà. È scritto nel libro di Giosuè (1,8): « E mediterai su ciò di giorno e di notte »; queste parole possono significare che ciò che abbiamo trovato con fatica si imprimerà nel nostro cuore più fortemente che se ci fosse stato offerto già chiaro ».

Proviamo perciò a ripercorrere i punti in cui la Bibbia presenta questi concetti, e con l'aiuto degli esperti e dei pensatori ebrei tentare di cogliere quei significati, che attraverso i secoli, sono andati a sedimentarsi nella coscienza e nella prassi del popolo ebraico.

Nel suo saggio intitolato « Imitazione di Dio e concetto di santità », lo studioso dei fenomeni religiosi Chaim Y. Roth sottolinea il fatto che: in tutti quei luoghi dove si parla di Santità, riguardo ai rapporti tra Dio e l'uomo, si può rilevare la seguente regola: « ogni volta che ritroviamo il richiamo rivolto all'uomo di essere santo come Iddio, lo si ritrova non in un contesto positivo, bensì negativo ».

Roth propone di esaminare in primo luogo il capitolo 19 del Levitico, il famoso Codice di Santità, là dove compare il comandamento: « Santi siate in quanto Santo io sono l'Eterno Vostro Dio ». Ebbene, egli osserva come questa enunciazione sia seguita da una sequenza di leggi al negativo. Proviamo ad enunciarne alcune dal testo:

- « Non rivolgetevi agli idoli, e dei di metallo fuso non fatevi » (v. 4);
- « Quando farete la mietitura nel Vostro paese, non mietere per tutto l'angolo del tuo campo, né raccogliere le spighe cadute durante la mietitura; e non racimolare la tua vigna, né raccogliere i chicchi della tua vigna » (V. 9);
- « Non rubate, non negate la verità e non mentite l'uno verso il suo prossimo; e non giurate in Mio nome il falso » (V. 11);
- « Non opprimere il tuo prossimo; non rapire; non trattenere presso di te... il compenso del tuo impiegato » (V. 13);
- « Non dire male del sordo; non mettere inciampo davanti al cieco » (v. 14);
- « Non commettere iniquità nel giudizio; non avere riguardo al misero; non onorare il grande... » (v. 15);
- « Non andare qua e là a sparlare nel tuo popolo; non assistere inerte al pericolo del tuo compagno » (v. 16);
- « Non odiare tuo fratello in cuor tuo » (v. 17);
- « Non vendicarti e non conservar rancore » (v. 18);

« Non mangiate sul sangue; non cercate di indovinare il futuro e non fate magia » (v. 26);

« Non profanare tua figlia facendola prostituire » (v. 29).

Anche quelle leggi comprese nell'elenco, poche di numero, che possono sembrare avere una valenza politiva, a guardarle bene hanno un significato negativo; come per esempio: « Ciascuno abbia timore del padre e della madre; ed osserverete i miei sabati » (v. 3). Significativo in quest'ultimo caso è il fatto come il Sabato sia il simbolo di santità, e come nel testo sia associato all'idea di attenzione, di osservanza, insomma di non fare certe cose.

Si tratta, aggiungiamo noi, di norme che richiamano tutti gli ambiti in cui si esprime la vita e l'attività dell'individuo. Da quella sociale-economica a quella professionale, da quella familiare a quella religiosa, ecc.

Da quanto abbiamo esposto, si può notare come, secondo il testo del Levitico, la condizione di santità non si raggiunga mediante atti positivi e attivi, ma nell'astenersi invece dal compiere certi atti e comportamenti; e si legge ancora nel Levitico (11,43 - 45): « Non rendete abominevoli le vostre persone per mezzo di qualsiasi brulicame che brulica sulla terra e non rendetevi impuri per mezzo di essi... perché Io sono il Signore vostro Dio, e vi sforzerete di essere santi, e sarete santi, perché Santo sono Io... che vi ho fatto uscire dalla terra d'Egitto per esservi Dio, e voi sarete santi perché Santo sono Io».

Il grande Maestro Rashì Rabbi Shelomo Izchaki, vissuto in Renania nell'Alto Medioevo, nel suo commento al Levitico sembra riassumere in poche parole queste idee quando scrive a proposito delle parole della scrittura « Santi siate: — allontanatevi dai rapporti incestuosi e dalle trasgressioni; perché quando trovi il limite che separa dall'incesto, là trovi la santità ».

La santità si ritroverebbe insomma nella sottomissione dei propri istinti; nell'uomo, che è padrone dell'istinto che lo spinge alla trasgressione.

Si può quindi dedurre che la Torà abbia posto queste regole (quelle delle norme alimentari e quelle dei rapporti incestuosi) vicino alla kedushà per insegnarci: « Domina il tuo istinto e allora sarai simile a Dio che non lo possiede. Egli ti ha creato, sì, come corpo e quindi non devi annullare l'istinto, ma ti ha creato anche a sua immagine! Ogni educazione comincia con la sottomissione dell'istinto, il principio di ogni processo di educazione consiste nell'emancipazione dell'uomo dai propri istinti. Il Signore è Santo poiché non ha istinti: dominate i vostri e sarete simili a Lui ». Siamo passati di corsa, dall'ambito trascendente della kedushà al piano delle sue implicazioni a livello umano, delle condizioni della più alta espressione dell'umanesimo. Moritz Lazarus, sotto l'influenza del neo-kantianesimo, ha proposto una identificazione del Santo con una condotta da parte dell'uomo che segua i puri postulati morali della ragione, ragione che è libera dalle necessità causali che esistono nella natura.

Lazarus, nel suo saggio sul Profeta Geremia, in particolare mette in rilievo come ogni qualvolta nella Scrittura si richieda al popolo di essere « santi », o si trova il termine al plurale: « Santi siate », oppure con un riferimento al collettivo: « perché tu sei un popolo santo », mentre non troviamo mai il termine kadosh riferito al singolo individuo — come a dire che la santità di Dio è la qualità essenziale, ma lo stato di santità che l'uomo è invitato a conseguire, può essere conseguito solamente attraverso uno sforzo collettivo, attraverso un cammino per gruppo, della comunità verso l'ideale. Lazarus aggiunge che ogni qualvolta si ritrova nella Bibbia il termine kadosh come riferito al singolo individuo, esso ha un altro significato, ossia del tipo di: nazireo, sacerdote, oppure è un oggetto, come l'olio dell'unzione.

Ritornando al Roth, di cui si è parlato prima, egli fa un'altra considerazione: Quando nella Scrittura troviamo la *kedushà*, quale qualità dell'essenza di Dio, a essa si trova associata pure la qualità della carità (*zedek*) o quella del giudizio (*mishpat*); sia con riferimento all'intervento di Dio in favore dai poveri oppure come riferimento alla salvezza promessa all'uomo.

« Eccomi contro di Te o Sidone! — scrive Ezechiele (28; 22) — Io mi glorificherò in mezzo a Te! E si riconoscerà che io sono il Signore quando avrò attuato i *miei giudizi* e in essa mi sarò santificato ».

Ed Isaia (29;19) da parte sua aggiunge « E accresceranno gli umili la gioia nel Signore, e i poveri fra gli uomini nel Santo d'Israele. Poiché verrà tolto il prepotente ecc. ». Ed ancora: « Perciò così dice il Santo d'Israele: « Poiché voi aborrite questa casa, e confidate nell'inganno e nello scherno. ... Perciò sarà su voi questo peccato come una breccia cadente. ... Poiché così dice il Signore Dio, Santo d'Israele: « Con la tranquillità e con la calma sarete salvati... e perciò si leverà per avere misericardia di voi, poiché Dio della giustizia, è il Signore; beati coloro che sperano in Lui » (ivi, 30, 12 - 18).

È scritto infine « Il Signore degli Eserciti è esaltato mediante il giudizio (mishpath), e Iddio Santo è Santificato con la carità (zedakà) » (ivi 5,16).

Il poeta spagnolo Yehudà Hallevi, riferendosi probabilmente all'idea di trascendenza e di immanenza di Dio, insita nella descrizione fatta in precedenza, così si esprime: « Dio, dove ti troverò? Il Tuo luogo è eccelso e nascosto! Ma dove non ti troverò? La tua gloria riempie il mondo ».

Quale reazione si ritrova nell'uomo quando questi si trova di fronte alla santità di Dio? Rifacciamoci per un momento alla visione del profeta Isaia; come reagisce questi di fronte alle lodi che proclamano e cantano i serafini?

La reazione del profeta Isaia è da ritrovarsi nelle parole: «Ohimè! io sono perduto perché essendo io impuro di labbra i miei occhi hanno visto il Re, il Signore delle Schiere» (Isaia 4,5). Qui si trovano di fronte, denunciando un grande contrasto tra di loro, la rivelazione della divinità da una parte, e «l'io» povero e misero dell'uomo dall'altra. Kedushà (santità) ed

impurità (tum'à) sono normalmente due concetti antitetici nell'ebraismo; qui nel testo profetico, l'impurità diventa il simbolo della mancanza della capacità da parte dell'uomo di realizzare e di comprendere in pieno la condizione in cui il profeta si trova; come pure troviamo la descrizione dell'uomo limitato, carico di peccato, impedito — anche se è un profeta — di avvicinarsi completamente alla santità assoluta rappresentata dal Signore delle Schiere.

«È per questo — afferma Yehudà Halevì nella sua opera filosofica intitolava il Re dei Khazari — che Isaia sentì dire: «Santo, Santo, Santo», una enunciazione senza fine; e ciò significa che Egli è Santo ed elevato in modo che non lo può raggiungere nessuna delle impurità del popolo, in mezzo al quale abita la Sua gloria; e così Isaia lo vide sopra il trono alto ed eccelso; e l'attributo di Santo denota la spiritualità che non si può incarnare, e che non esiste in Lui nessuna cosa che esiste nei corpi».

Ed ancora un'altra considerazione: presso due grandi personaggi biblici — Mosè e Giosuè — compare il termine «Admat kodesh» (suolo sacro) al momento della rivelazione della divinità. Dopo la visione del roveto ardente, si legge nell'Esodo (3,3 - 5): «E Mosè disse fra sé: «Voglio avvicinarmi a vedere questo grande fenomeno, come mai questo roveto non si consuma». Quando il Signore vide che si avvicinava... disse: « non avvicinarti oltre, togliti le scarpe dai piedi, perché il terreno sul quale stai è suolo sacro».

Assistiamo ancora una volta ad un'azione negativa di fronte al sacro, come il togliersi le scarpe; e la stessa cosa si ripete in Giosuè (5,14 - 15).

Quale significato attribuire a quel gesto che avviene in due momenti diversi, ma importanti nella storia del popolo ebraico: la liberazione dalla schiavitù egiziana e la presa di possesso della terra promessa?

Nel pensiero di Don Isacco Abravanel le scarpe sono simbolo di forza, di sicurezza nei propri mezzi e capacità. Il togliere le scarpe proprio sul suolo sacro, vuole simboleggiare una condizione di soggezione, sottomissione e fiducia proprio nella Provvidenza divina.

È lungi dal pensiero biblico in generale ed ebraico in particolare associare all'idea di kedushà una sensazione di mestizia, di digiuno o di lutto, soprattutto se riferito alla santità della festa e del sabato, cosa che li riporta alla idea della sacralità del tempo, piuttosto che a quella dello spazio. Conviene ricordare quanto si legge nel libro di Neemia (8, 9 - 11): « Allora Nehemia ed Ezra, il Sacerdote scriba, e i leviti che ammaestrano il popolo, dissero a tutto il popolo: « Questo giorno è santo per il Signore, Vostro Dio! Non fate cordoglio e non piangete!... andate, mangiate vivande grasse e bevete vini dolci... perché « questo giorno è santo per il nostro Signore! Non affliggetevi, il gaudio nel Signore è la vostra forza! ».

Forse queste parole stanno ad indicare che l'apice della esaltazione spirituale della santità e dell'espressione di questa viene raggiunto dall'individuo se riesce un po' a combinare insieme il significato più profondo della elevazione spirituale e della gioia.

E la dimensione di questa combinazione è quella sana armonia che perdura.

### PAOLO SACCHI

Università di Torino

### Il Sacro nell'Essenismo

Come ho detto in una conferenza tenuta questo giugno a Cinisello Balsamo su un tema simile a questo e non ancora pubblicata, la categoria più caratteristica del pensiero ebraico, in ogni caso quella con cui gli ebrei interpretavano e classificavano il reale, è quelle del « sacro - profano / impuropuro ». Fare la storia dell'evoluzione dei contenuti di questa categoria e del rapporto stesso dei termini da cui è composta tra di loro, vuol dire fare una buona parte della storia del pensiero ebraico.

Punto di partenza sicuro per questa esposizione sono i passi di Ezechiele (44, 23) e del Levitico (10, 10) nei quali si trova la formulazione della nostra categoria nei termini del pensiero del VI sec. a.C. Leggo il testo secondo Ezechiele, che attribuisce al sacerdote il compito di insegnare a distinguere il sacro dal profano, l'impuro dal puro. « (I sacerdoti) istruiranno il mio popolo a distinguere tra sacro e profano, tra impuro e puro insegneranno loro a distinguere ».

Si tratta di una categoria manifestamente divisa in due sottocategorie, capace di permettere l'interpretazione e classificazione di tutto il reale. Non ci sono realtà che non possano essere viste come appartenenti a uno di questi quattro elementi della categoria.

Questa categoria così complessa ci permette di vedere come un ebreo colto del VI sec. a.C. guardasse il mondo che lo circondava. Esso appare diviso in due coppie di realtà tra di loro parallele e ciascuna formata da due elementi in opposizione reciproca. La prima sottocategoria riguarda il rapporto tra il mondo del divino e quello dell'umano; la seconda riguarda una realtà inserita nel nostro mondo, dai contorni definibili meglio nella prassi che nella teoria, che è detta l'impuro e che si contrappone al puro non come a una seconda realtà, ma come all'assenza della prima. Puro è un oggetto o una persona in quanto non ha in sé impurità.

Questo nella formulazione teorica di Ezechiele: nella pratica il contatto dell'impuro con l'umano era così invadente, da creare difficoltà per una sepa-

razione di fatto. Il sacro si opponeva al profano secondo tradizione antica in maniera netta e drammatica. Era opinione diffusa che entrare in contatto con la divinità o con oggetti ad essa appartenenti in maniera particolare, come l'arca di Yahweh, producesse la morte. Si vedano in Giudici 13, 22 le parole piene di spavento del padre di Sansone, quando si accorge di aver parlato con un essere sovrumano: « Certo morremo, perché abbiamo visto Dio ». È vero che alcuni passi biblici lasciano intendere che Dio poteva sospendere la forza che emanava da lui, ma in linea generale l'idea che il sacro fosse letale all'uomo era bene affermata (1). Nello stesso passo menzionato sopra, la madre di Sansone saggiamente osservava che, se Dio avesse voluto farli morire, non avrebbe loro promesso un figlio. Sulla stessa linea è anche il passo dell'Esodo, che narra la cerimonia della stipulazione del Patto come un banchetto, al quale Dio partecipa insieme con gli uomini e, come dice esplicitamente il testo, « non stese la sua mano contro quegli eletti » (Ex 24, 11). Si tratta di eccezioni che mostrano la complessità del pensiero ebraico: non rappresentano la maggior parte dei casi e non ho qui il compito di tracciare la storia della concezione del sacro in epoca antica.

La posizione dell'uomo di fronte all'impuro era meno drammatica, ma l'idea di un certo pericolo nel contatto con l'impuro c'era, perché l'impuro era una qualche manifestazione, diciamo così, diluita del sacro. L'impuro si trova in alcuni animali che avevano un forte contatto col suolo, originariamente sacro, e in tutto ciò che conteneva in qualche modo il principio vitale, prima di tutto il sangue, che ne era la sede naturale, secondariamente il sesso e tutto ciò che era collegato col ciclo vitale come la nascita, che rendeva impura la puerpera e la morte che rendeva impuri tutti coloro che avevano contatto con un cadavere. Ora, la vita era attributo fondamentale di Dio. L'uomo che ha contratto un'impurità è uomo che ha perduto una parte della sua forza nel senso fisico del termine. Dovevano pertanto guardarsi dall'impurità soprattutto coloro che stavano per affrontare qualche pericolo. Si guardò dall'impurità Labano (Genesi 31, 35), che era in viaggio; si guardò dall'impurità David che stava conducendo un'impresa militare (1 Sam 21, 5-7); si guardava soprattutto dall'impurità, anche minima, il sacerdote che doveva affrontare all'altare direttamente la forza del Sacro. Come si vede, era più facile nella teoria che nella pratica tenere distinti e separati gli elementi della categoria: nella vita quotidiana l'uomo aveva molte occasioni per contrarre qualche impurità.

Ma altri fatti intervennero a complicare le cose anche sul piano teorico. Ritorniamo ad Ezechiele. Egli scrisse nel cap. 44 dell'opera che porta il suo nome una complessa teologia del sacro e dell'impuro. Il sacerdote che si avvicinava all'altare doveva cambiare le sue vesti, quando varcava il limite della zona più sacra del tempio, vesti che non dovevano provocare nemmeno sudore, perché la purità del sacerdote doveva essere massima e tutto poteva scalfirla.

Quando poi il sacerdote tornava verso il popolo, doveva riprendere le vesti normali, quelle profane, perché se avesse portato le sue vesti a contatto col popolo, lo avrebbe « santificato » (2), cioè gli avrebbe portato una parte di quella sacertà che gli era restata addosso, quando sacrificava, e che il popolo non era in grado di sopportare. In altri termini, avrebbe reso impuro il popolo. Come si vede, sacro e impuro sono in una qualche relazione tra loro: in qualche modo coincidono e in qualche modo si oppongono, perché il sacerdote deve avere la massima purità per avvicinarsi all'altare e, d'altra parte, deve stare attento a non portare con sé nulla di sacro, perché questo sarebbe dannoso al popolo, in quanto lo contaminerebbe.

Per ciò che riguarda il pagano, esso non doveva nemmeno entrare nel tempio, perché lo avrebbe contaminato con la sua presenza (Ez 44, 7). Si viene così a creare una sorte di scala di valori della sacertà: il sacerdote è più vicino al sacro del laico ebreo; questo del pagano. Questa scala può essere letta anche alla rovescia e vedere il pagano che contamina il laico ebreo e questo che contamina il suo sacerdote. Ancora una volta le due sottocategorie del sacro e dell'impuro si intersecano tra di loro.

Guardiamo adesso un altro aspetto della questione. Se le cose che appartengono a Dio sono sacre, come l'altare e l'arca finché ci fu, essere sacri era segno di una certa elezione da parte della divinità: l'arca e l'altare erano sacri, perché appartenevano a Yahweh. In questa ottica la sacertà era uno stato di privilegio. Ed ecco un testo, che deve essere non molto più tardo del tempo di Ezechiele, che attribuisce a tutto il popolo una certa dignità sacerdotale, in quanto appartiene per l'elezione a Dio. Si legge in Esodo 19, 5-6: « osserverete il mio Patto, voi sarete mia proprietà particolare tra tutti i popoli... voi sarete per me un regno di sacerdoti, un popolo sacro (qadosh) ». Dunque, anche l'uomo, o almeno alcuni uomini potevano essere sacri, cioè si trovavano nella sfera del divino o, comunque, più vicini al divino degli altri, senza subire danno; anzi.

Concezioni come questa rompevano la formulazione netta di Ezechiele, che entrava per questo in crisi. Il rapporto tra Dio e l'uomo, e tra il profano e il sacro era da ripensare; ma data la stretta connessione tra la sottocategoria del sacro e quella dell'impuro era inevitabile che dovesse essere rimeditata anche quella dell'impuro.

Un tipo analogo di speculazione riguardò la natura dell'impurità. Era una forza della natura e, in quanto tale, di per sé né buona, né cattiva, anche se da trattarsi con certe precauzioni; oppure essa, proprio in quanto negativa all'uomo, doveva essere considerata intrinsecamente cattiva? Nel racconto del serpente che tentò Eva (Gen 3, 1-6), si dice che Dio punì il serpente condannandolo a strisciare (Gen 3, 14). Da questo si evince che il mitico serpente dell'Eden era immaginato come un animale originariamente dotato di quattro

zampe e, se condannato a strisciare al suolo e quindi a contaminarsi, vuol dire che l'impurità poteva essere una pena ed era quindi cattiva.

A questa concezione, con la quale si allineano pochi testi canonici, pochi e in ogni caso non espliciti (3), si oppone la netta definizione del cap. I della *Genesi*. Dio creò anche il serpente, ovviamente come è ora, cioè strisciante, e, dopo averlo creato, « vide che era buono ». Dunque, non ci sono in natura cose o animali cattivi di per sé. In questa visione delle cose, la Legge regola il rapporto dell'uomo con tutto ciò che è impuro: lo pone, con l'impuro, in una certa relazione. Chi non osserva la Legge si espone al castigo divino.

Ma nell'altra visione delle cose — quella per cui l'impurità è forza di per sé maligna — il discorso è opposto: chi si contamina, ha la condanna nell'atto stesso che compie, perché si carica di una forza intrinsecamente maligna. Ma dal momento che l'impurità era pressocché inevitabile nella vita quotidiana, ciò deve aver creato agli ebrei che la guardavano in quest'ottica problemi gravissimi. Alla riflessione complessa del postesilio non poteva sfuggire che, se l'impurità era un male, non poteva derivare da Dio. Bisognava trovare altre vie per spiegarne l'origine, al di fuori della creazione. Intanto appariva chiaro che sacro e impuro non potevano avere le medesime valenze nelle due sottocategorie: sacro e impuro non potevano stare entrambi dalla medesima parte; in altri termini, c'erano i presupposti per non leggere più le due sottocategorie in parallelo: da una parte il sacro e l'impuro, dall'altra il profano e il puro.

Il testo che più sviluppò questa concezione dell'impuro fu il LV e lo sviluppò in maniera completamente svincolata dal tema del sacro. Nel LV l'impurità che dilaga malignamente nel mondo è vista come conseguenza di un peccato commesso, a seconda degli strati dell'opera, o da angeli al tempo immediatamente antecedente il diluvio (gli angeli che, sposando le donne, contaminarono il mondo, secondo il racconto brevemente riassunto in Gen. 6, 1-4), o, nella sua forma più razionale, addirittura dagli angeli che nel quarto giorno della creazione portano i pianeti loro affidati fuori delle orbite volute da Dio. L'impurità era così collegata col disordine cosmico. Dio aveva voluto il cosmo come ordine, ma in realtà noi abbiamo a che fare con un disordine. L'impurità, secondo questa concezione, era identificata in concreto con gli influssi malefici che venivano dai pianeti in quanto fuori posto. L'uomo, quando fu creato, si trovava pertanto in un mondo che era già pervaso da impurità maligna (Cfr. 1H [LV] 10, 8). La colpa di tutto risaliva al capo angelo ribelle, quello che noi chiameremmo il diavolo e che il Libro dei Vigilanti chiamò Asael. Questa visione delle cose crea un tipo di giudaismo nuovo, dove la categoria « sacro-profano / impuro - puro » non poteva più avere il senso che aveva per Ezechiele. L'impurità maligna è diffusa ovunque. L'uomo stesso non è più la sede del profano, ma dell'impuro. L'unica purità possibile sembra essere nel mondo al di sopra dei pianeti: il mondo degli angeli restati fedeli a Dio, forse quello di Dio stesso. Queste, però, sono considerazioni mie. Il testo non dice nulla di tutto ciò; per arrivare alla formulazione chiara di queste idee, cioè alla presa di coscienza delle implicanze derivanti dall'interpretazione dell'impurità come forza di per sé maligna, bisogna attendere testi essenici, ma le premesse teoriche ci sono già. In quanto alla data, il LV va posto certamente prima dell'anno 200 a.C. Chi scrive propende per la tarda epoca persiana. Altri per gli inizi di quella ellenistica.

Una qualche difficoltà dell'ebreo di fronte all'interpretazione ezechieliana della categoria si ha anche in un libro canonico, quello di Giobbe, almeno in un passo. Il libro di Giobbe non è molto lontano nel tempo da quello dei Vigilanti. Si tratta di un testo dal valore essenzialmente letterario, dove l'immagine e il sentimento prevalgono sulla ragione; ma resta di fatto che un uomo vissuto nell'età persiana poté avvertire l'impuro come connaturato con l'uomo, o almeno come caratteristica principale della sua natura: «L'uomo nato di donna - brevi sono i suoi giorni, pieni d'affanno, come un fiore sboccia e appassisce, dilegua come ombra e non si arresta. Ed è su questo essere che tu tieni aperto il tuo occhio. È quest'essere che tu porti in giudizio con te. Nessuno può rendere puro l'impuro » (Giobbe 14, 1-4). Giobbe contempla la debolezza propria dell'uomo, « una paglia secca, una foglia preda del vento » (13, 25), e la interpreta come indizio e prova della sua naturale impurità. La condizione umana di caducità, di debolezza e di mancanza di conoscenza viene così interpretata come una sorta di debolezza ontica, bene espressa dal concetto antico dell'impurità che provoca debolezza. Solo che Giobbe vede questa debolezza connaturata con l'uomo e di conseguenza la sua impurità ugualmente connaturata e, quindi, insanabile.

Certo, Giobbe non collega l'impurità col peccato, ma piuttosto con la debolezza della natura umana. In questo è ben diverso dal LV. Ma è, tuttavia, sempre indizio di un pensiero che non è a suo agio nel pensiero tradizionale. Dio, in quanto forte, sembra essere la sede di ogni purità e il concetto di « puro » si avvicina, così, stranamente a quello di « sacro ». Del resto, Israele considerava già se stesso in qualche modo sacro, o almeno partecipe in gradi diversi, a seconda delle persone, del sacro. La netta distinzione di Ezechiele sembra perdere valore nella vita quotidiana dell'ebreo.

La categoria ezechieliana va perdendo il suo valore originario, perché l'impuro si avvicina al profano e il puro al sacro. La conseguenza più vistosa di questo processo fu che l'uomo andava perdendo, fosse cosciente o meno, il senso della sua autonomia, della sua libertà di scelta tra il bene e male, della sua stessa libertà interiore.

Una conferma della nuova struttura che la categoria «sacro profano / impuro - puro » aveva assunto nella mente dell'ebreo si ha in Qohelet (9, 2) quando egli divide l'umanità in « giusti e iniqui, puri e impuri, buoni e cattivi ». « Giusti, puri e buoni » sono tre aggettivi che denotano una medesima parte dell'umanità, quella dei buoni in senso lato; allo stesso modo i tre aggettivi « iniqui », « impuri », « cattivi » (4) connotano la parte opposta. « Puro », se non è sinonimo, è certamente affine a « buono ».

La purità si prepara a diventare via maestra della vita religiosa, con conseguenze complesse per la spiritualità ebraica, o almeno di certo giudaismo. Se nell'antico Istraele la purità massima era richiesta al sacerdote, e solo quando e in quanto officiava, in un mondo che cominciava a vivere una spiritualità dove il contatto con Dio non era un fatto momentaneo, legato al culto, ma uno stato quale sembrava presupposto dalla sacertà del popolo che non poteva non riflettersi sul singolo, la purità tendeva a diventare fondamento della vita religiosa; essa non era più sentita come quella che dava la forza per avvicinarsi all'altare, visto sostanzialmente come un pericolo, ma come quella che permetteva all'individuo una maggiore vicinanza a Dio. Di pari passo con la maggior valutazione della purità almeno nell'ambito della vita religiosa, se non di quella morale, procede la svalutazione dell'impurità, che è vista sempre più come affine al male, se non addirittura come sua radice. Nel 160 circa a.C. il Libro dei Sogni dirà che Enoc potè avere le sue visioni solo prima del matrimonio (cfr. 1H [LS] 83, 2). Il matrimonio non è proibito, ma diviene in qualche modo un ostacolo alla vicinanza con la sacertà di Dio, perché il matrimonio, per le impurità che comporta, comincia ad essere guardato con qualche diffidenza.

La via verso Dio è fatta di purità e la purità comincia a legarsi al concetto di ascesi e di rinuncia. Ci si avvicina all'encrateia. E l'uomo che vive in questo stato di purità può essere indicato non più come puro, come aveva fatto Qohelet, ma addirittura come qadosh, come sacro.

Il massimo sviluppo di questa tendenza a interpretare la categoria del « sacro - profano / impuro - puro » in maniera chiastica e non parallela, la tendenza, cioè, a considerare il sacro come opposto dell'impuro, si ha nell'essenismo. Anzi questa nuova sottocategoria del « sacro - profano / impuro - puro » diviene talmemte solida nelle sue strutture e fondante nei suoi valori, da assorbire in sé la struttura iniziale che era quadruplice. Il puro è assimilato al sacro e il profano scompare: il segno più chiaro e meglio percepibile di questa scomparsa è dato dall'insorgere del predeterminismo, che annullava completamente la libertà di scelta e l'autonomia dell'uomo: faceva scomparire il profano.

L'uomo è be'awon merehem, è nell''awon fin da quando è nell'utero, fin dal concepimento. 'Awon significa più o meno « male, peccato, colpa », ma nell'uso essenico indica generalmente una macchia, un quid reale che è nella natura umana e la invade completamente. Per l'uomo non esiste nessun

angolo, per piccolo che sia, che sia libero da questo male antico, che appare, se non come sinonimo, almeno come l'altra faccia dell'impurità o meglio come la sua essenza più profonda: il suo essere maligna. L'uomo, pertanto, è solo impurità maligna, che aspira, almeno l'eletto, a diventare l'opposto, cioè purità - sacertà, bontà.

Se questo schema interpretativo si adatta a tutto l'essenismo in genere, è tuttavia possibile cogliere al suo interno voci diverse e una evoluzione, che coinvolse la vita religiosa, il modo di concepire il rapporto di Dio col mondo e il valore stesso della sacertà. L'esseno non ha il compito, che sarà tipico della corrente farisaico-rabbinica e in parte anche del cristianesimo, di « santificare il nome » (naturalmente su questa terra). Per l'esseno, da santificare era solo l'uomo: santificarsi significava entrare nella sfera del divino, diventare sacri, o santi che si voglia dire. Che cosa significasse in concreto entrare nella sfera del divino cercheremo di capire, lasciandoci guidare da alcuni testi che leggeremo dai più antichi ai più recenti.

Già nel cosiddetto « manifesto di fondazione » della setta (circa la metà del II sec. a.C.) si dice che essa è « una pianta eterna, il tempio sacro di Israele, bet qodesh leyisrael » (1QS 8, 5). Gli esseni avevano rotto col tempio di Gerusalemme, che consideravano impuro, e lo sostituirono con se stessi, con la loro comunità. In questo tempio nuovo ed eterno non ci sono più sacrifici, perché questi sono sostituiti dall'« offerta delle labbra, terumat sefataim » (1QS 9, 4-5). Già questa coincidenza di comunità e di tempio indica la sacertà dei membri della setta.

Guardiamo adesso quali riti compisse l'ebreo che voleva divenire esseno e che significato avessero. Questo comincerà a chiarire il senso della sacertà propria dell'essenismo. Prendiamo a questo scopo testi del secolo successivo, nei quali l'organizzazione della setta e la sua ideologia appaiono meglio strutturate. Farò riferimento al Commentario di Habacuc e allo strato più recente della Regola della Comunità.

Chiedere di entrare nella setta significava accettare l'insegnamento della setta specialmente per ciò che riguarda la dottrina dei due spiriti e il predeterminismo (5), significava entrare nel Patto di grazia (1QS 1, 7), significava impegnarsi a seguire tutta la rigida normativa del gruppo, ma tutto questo doveva esserte fatto sulla base della 'emunah « fede » nel Maestro di Giustizia (pHab 8, 2-3), se non il fondatore dell'essenismo, certamente la sua figura più caratteristica. Chi si impegna in questo modo ottiene la purificazione da quella impurità antica che gli è connaturata fin dal concepimento e diventa così giusto, ormai nel senso di « giustificato », e puro; al contrario, chi non accetta di entrare nella setta « non diventa giusto », lo' yisdaq, nel senso ovviamente di « non viene giustificato » ...« Non sarà purificato da nessuna purificazione », nemmeno se impiegasse tutta l'acqua del mare e quella dei fiumi.

Chi non entra nella setta non può che restare completamente impuro (1QS 2, 25 - 3, 9 passim).

Da questo testo emerge la perfetta corrispondenza tra essere impuro e malvagio, da un lato, e essere puro e giusto dall'altro. Ma essere puri significa anche essere sacri, come si deduce sia dal concetto generale che l'assemblea della setta equivaleva al tempio cosmico, sia dallo stesso vocabolario impiegato. Già nel passo letto sopra compare in parallelo alla formula « essere puro », tahor, il verbo yitqaddesh, che ha la radice di « sacertà ». Ma più chiara in questo senso è l'evoluzione della terminologia interna della setta. Nel « manifesto di fondazione » gli esseni chiamano se stessi « 'anshe hayyahad », gli uomini della comunità, ma in testi successivi essi diventano « anshe haggodesh, uomini di sacertà », che, dato l'uso ebraico, può tranquillamente essere tradotto con « uomini sacri o santi ». In effetti, non si trova mai, salvo due casi tra di loro simili nel Documento di Damasco in un contesto ben particolare, il sostantivo seguito dall'aggettivo « sacro », anashim qedoshim. Forse non era solo un problema di stile la scelta della forma anshe godesh o haggodesh in luogo di anashim qodeshim. Vedremo perché gli esseni evitarono di esprimere la loro sacertà, almeno normalmente con l'aggettivo.

L'ebreo che entrava nell'essenismo diventava, nel momento in cui giurava la fedeltà ai suoi impegni, puro dall'impurità di essere uomo, e quindi diventava sacro; era anche giustificato: appariva quindi come giusto. Questo non vuol dire, però, che la sua vita da quel momento fosse facile. Gli si presentava una difficile via di perfezione, nella quale era esaminato tutti gli anni. La purità e santità ottenute con l'ammissione nella setta erano il principio e non la fine della via di perfezione dell'esseno. Il che significa che anche la santità doveva avere più gradi. Le tappe della via della perfezione sono indicare in 1QS 4, 2-3: c'è un cammino dianoetico e parallelamente uno pratico. Dovrà passare dal sekel (intelletto) alla binah (conoscenza) e da questa alla hokhmat qeburah o sapienza superiore. Parallelamente, se la mia lettura del testo non è errata, si concentrerà prima sull'umiltà ('anawah), per passare poi alla pazienza ('orek 'appaim) e all'amore sovrabbondante (rob rahamim), che sta in parallelo con la saggezza superiore. Dall'unione di queste due virtù, l'una pratica e l'altra dianoetica, nasce una virtù unica che è il tob 'olamim, « bene eterno », che penso possa essere interpretato come « bene assoluto », equilibrio perfetto di conoscenza e di pratica. La pratica della normativa essenica è fondamentale per procedere nella conoscenza, ma senza la conoscenza non si ha vero progresso nelle virtù pratiche.

La conoscenza e la pratica del « bene assoluto » innalzano l'esseno vicino a Dio, tanto da essere già in questo mondo nella misura dell'eterno. Ha fatto stupire i critici che, mentre le notizie sugli esseni ci dicono concordemente che essi credevano nell'immortalità dell'anima (la risurrezione, invece, non

è mai menzionata), tuttavia nei testi attribuiti a loro, non se ne parli mai esplicitamente. Credo che la soluzione del mistero stia proprio in questo, nel fatto che l'esseno viveva già in questo mondo la vita eterna. È per questo che non parla mai nemmeno della morte. In un certo senso l'esseno non muore. Nell'inno finale della Regola della Comunità (11, 3-7 passin) si legge: « Dalla fonte della Sua conoscenza Egli ha fatto sgorgare la Sua luce, cosicché il mio occhio contempla le Sue meraviglie e la luce del mio cuore contempla il mistero futuro e l'essere eterno... Dalla fonte della Sua giustizia viene il mio giudizio e dai Suoi segreti meravigliosi viene la luce che è nel mio cuore... A coloro che Dio ha eletto, ha dato queste cose in possesso eterno, ha dato loro in eredità la sorte degli angeli ». E gli angeli sono chiamati, secondo una terminologia in quest'epoca vastamente diffusa anche nell'apocalittica, qedoshim, « sacri » o, come diremmo per non disturbare le nostre orecchie, « santi ».

Chi entra nella setta vive già in qualche modo in comunione con gli angeli, con i quali condivide la conoscenza eccezionale, e come loro è sacro e può contemplare l'essere eterno o assoluto (howeh 'olam). Niente di strano quindi che non si parli dell'immortalità dell'anima come situazione che riguarda la vita dopo la morte; gli esseni sono già nella sfera eterna del divino insieme con gli angeli, che sono chiamati normalmente « i sacri ». Questo spiega perché quando gli esseni parlano degli uomini preferiscano usare la forma « uomini di santità », sostanzialmente equipollente, ma che evita di essere intesa non come « uomini santi », ma come « uomini angeli ».

Il testo più antico che parla esplicitamente della presenza degli angeli all'interno della comunità è la n. 6 della *Hodayot*, dove si legge (1QH 3, 21-23): « Tu hai purificato uno spirito perverso (cioè me) da un grande peccato (pesha'), in modo che io potessi prendere il posto assegnato insieme con la schiera dei santi (qedoshim) ed entrare nella comunità, (dove io sto) insieme con l'assemblea dei figli del cielo. Tu hai assegnato all'uomo un destino eterno (qoral 'olam) insieme con gli spiriti che conoscono (cioè gli angeli), per lodare il Tuo nome... ». La comunità essenica è un tempio, dove gli uomini e gli angeli cantano insieme le lodi di Dio.

Il testo che più compiutamente sviluppa la teologia del tempio cosmico è quello dei *Cantici del Sabato*, pubblicati solo recentemente (6). Dio è fonte della sacertà (*meqor haqqodesh*), che da Lui scende a invadere tutto il tempio. Dio stesso istituì il sacerdozio angelico formato dagli angeli più alti, detti *mesharte panim* o ministri del volto, che si trovano nel « *debir* della Sua gloria ». Funzione di tutti coloro che si trovano nel tempio è quella di lodare Iddio e la lode procede di grado in grado, perché gli uomini lodano, oltre a Dio, anche gli angeli.

Il senso della religiosità essanica appare fondato su questa aspirazione umana a diventare sacri, se non come Dio, che è detto esplicitamente sacro solo una volta e nello stesso testo in cui sono detti sacri anche gli esseni (7), almeno come i suoi angeli. Dio è, sì, fonte della sacertà, che scende da lui verso gli angeli di schiera in schiera giù fino agli uomini eletti, ma non vive nella dimensione del sacro, bensì in quella del divino ('elohut). L'uomo avverte la sua nullità in maniera impressionante, perché è nullità di valore, in quanto l'uomo non è, di per sè, che impurità maligna. Si legge in una delle Hodayot: « Io sono una creatura d'argilla, impastata con l'acqua, un concentrato di sozzura ('erwah), una fonte di impurità (niddah), una fornace di male ('awon), una struttura di peccato (het, "trasgressione"), uno spirito di orrore e di perversione, privo di conoscenza (binah) ». E altrove: « Io so che la giustizia non è dell'uomo, né della creatura umana la via perfetta... Le opere giuste appartengono a Dio Altissimo, le'el 'elyon » (1QH 4, 30).

Ma la via che porta ad essere temim hadderek, cioè perfetto nel comportamento, è fatta, dopo un atto di fede, se così può dirsi, nel Maestro di Giustizia, soprattutto di separazione e di rinuncia, di ascesi e di rigorismo. La sacertà comporta una separazione del resto del mondo, da molti esseni realizzata anche fisicamente, in attesa della grande battaglia che l'angelo della luce, Michele, un giorno scatenerà contro Belial e contro le sue schiere, sia demoniache sia umane. In quel giorno i pacifici esseni prenderanno le armi con furore per partecipare alla battaglia di Dio, battaglia che non potrà che essere vinta.

L'esseno, a differenza dell'autore dei Salmi di Salomone (scritti non molto dopo il 48 a.C.) non ha nulla da chiedere a Dio; gli dà lode, « si affida alla sua misericordia e alla ricchezza del suo amore » (1H 4, 36), ma sa anche di doversi adeguare a Lui, perché vive in mezzo ai suoi angeli sacri, e il Dio degli esseni è un dio che ama e che odia, ama i figli della luce e odia i figli delle tenebre (1QS 1, 9-11). Anzi, dato il determinismo della setta, aveva creato egli stesso l'angelo della luce che ama e quello della tenebra che detesta (1QS 3, 24 - 4, 1).

Come si è visto, per gli esseni Dio non è tanto sacro quanto è fonte della sacertà, che da lui promana e scende di grado in grado dagli angeli più alti fino agli uomini che abbiano accettato di entrare nella setta. In questo modo l'uomo si fa puro e sacro; inizia un'ascesi che lo porta a vivere nella comunità stessa degli angeli, fino ad ottenere la conoscenza loro, se non addiritura quella di Dio. Questa conoscenza eccezionale non ha contorni umani: è la luce stessa che emana da Dio, che investe l'esseno e gli fa vedere il cosmo con gli occhi stessi di Dio. Ma questa conoscenza va al di là del fatto intellettuale: chi vive nella luce di Dio è già in qualche modo nella sfera angelica.

Al culmine della salita, o forse meglio in un momento di grazia di questo continuo tendere verso Dio (penso all'inno finale della Regola della Comunità), l'esseno, o meglio, un esseno, arrivò al punto in cui « sacertà » non

vuol dire più nulla. Alla fonte della sacertà sta il divino di Dio (ShirShab 1, 2). Qui le parole si perdono; le parole della « lingua di carne » (1H [LV] 14, 2) non bastano più. L'esperienza diviene inenarrabile.

Per concludere, si può notare che nell'essenismo la distinzione fra sacro e profano, a parte le parole, in qualche modo è ancora mantenuta, L'uomo si innalza fino alla sacertà angelica, ma non può andare oltre. Il passo definitivo in questa direzione sarà invece fatto dal cristianesimo, con un movimento di pensiero che si presenta procedere in senso opposto a quello essenico, anche se la linea, la direzione, è la stessa. L'uomo cristiano si vede tagliata ogni possibilità di giuramento, perché non trova nulla nella natura che non sia sacro, cioè appartenente strettamente a Dio. Non può giurare (Matt. 5, 34), a differenza dell'esseno (DD 15, 1-5; 16, 4), non solo su Dio, ma nemmeno su se stesso, perché su qualunque cosa giuri, giurerebbe sempre su Dio. Mi piace ricordare un giudizio di Mircea Eliade, essere il cristianesimo una religione anomala, perché ha perso la distinzione tra sacro e profano (8).

Nella concezione essenica del sacro, nella distinzione tra sacro raggiungibile e ciò che va anche al di là del sacro, si trovano grandi valori, vie aperte per la religiosità successiva, non solo ebraica. Se qualcosa nell'essenismo ci lascia perplessi, è la sua radicalità, il suo guardare il mondo non solo come massa dannata, ma addirittura odiata da Dio. Forse anche in questo caso l'esperienza essenica non si è chiusa, ma dovrebbe far riflettere anche oggi sui pericoli di ogni religiosità, che ignori il principio che l'uomo, ogni uomo, è stato creato da Dio a sua immagine e somiglianza.

### ABBREVIAZIONI

Testi biblici:

Gen. Genesi. Ex, Esodo. Ez, Ezechiele.

### Apocrifi:

1H = Enoc Etiopico, apocrifo composto da cinque libri. In questo testo appaiono LV, Libro dei Vigilanti e LS, Libro dei Sogni.

### Testi gumranici:

1QS, Regola della Comunità. 1QH, Hodayot o Inni. 1QM, Regola della Guerra. DD, Documento di Damasco. pHab, Pesher Habaquq. ShirShab, Cantici del Sabato

### NOTE

(1) Dio insegna agli ebrei, ai piedi del Sinai, come difendersi dalla forza che emana da lui, non la sospende (cfr. Ex 19, 10-13).

(2) Ez. 44, 19: « Uscendo nel cortile esterno, fra il popolo, si toglieranno le vesti con cui hanno officiato, le deporranno nelle stanze sacre e si metteranno altre vesti per non rendere

sacro (yegaddeshu) il popolo con le loro vesti ».

- (3) Cfr. Gen. 8, 21: « La natura dell'uomo è cattiva fin dalla sua fanciullezza » e soprattutto il cap. 6 di Isaia, che parla di una impurità derivante dal peccato e, quindi, in qualche modo affine a questo. 5 « Sono perduto, perché sono un uomo dalle labbra impure... e i miei occhi hanno visto... Yahweh degli eserciti... ». Un angelo tocca col fuoco purificatore dell'altare le labbra di Isaia e non gli dice di avergli tolto l'impurità, ma gli dice: « <sup>6</sup> La tua colpa ('awon) se n'è andata; il tuo peccato (het) è espiato ». Impurità, awon e het si trovano collegati strettamente insieme.
  - (4) Cattivi, con il greco; ma quest'aggettivo è richiesto dal parallelismo.
- (5) Circa il predeterminismo essenico e la dottrina dei « Due spiriti », cfr. 1QS 3, 15 sgg. passim: « Tutto ciò che è e che sarà viene dal Dio della Conoscenza. Prima che gli uomini vengano all'esistenza, Egli ha stabilito ogni loro pensiero. Pertanto, quando gli uomini vengono all'esistenza secondo i tempi per loro stabiliti dal pensiero della Sua Gloria, essi compiono le loro azioni, senza che possano essere cambiate. Nella Sua mano è il governo di tutto... È Lui che ha creato l'uomo... E ha posto in lui due spiriti, perché proceda con essi fino al tempo in cui Egli interverrà. Sono gli spiriti del bene e del male... In mano del Principe della Luce è il governo di tutti ì figli della Giustizia... In mano dell'Angelo della Tenebra è tutto il governo dei figli del male... ».
- (6) Cfr. Newsom C., Songs of the Shabbat Sacrifices; A Critical Edition (Harvard Semitic Studies 27), Atlanta 1985.
- (7) L'aggettivo « sacro » è riservato a Dio e contemporaneamente anche agli esseni in 1QM 12, 7: « ...perché Adonai è sacro e il re della Gloria è con noi, che siamo il popolo dei sacri ». Si tratta di un testo particolare, dove si parla della battaglia escatologica che si approssima e la sacertà è vista come la fonte della forza e sinonimo di essa.
  - (8) Cfr. Eliade M., Il sacro e il profano, Torino 1967, pp. 12-13.

### GIUSEPPE GHIBERTI

Università cattolica del Sacro Cuore

# Il concetto di santità nei primi libri cristiani: da perfezione donata ad impegno di vita

Dedico la presente relazione (anch'io con riconoscenza, stima, nostalgia grande) alla memoria di Mons. Rossano, amico affettuoso — come sapeva esserlo con uguale, credibilissima, calda autenticità con molti — e ora, lo spero, « santo intercessore » e ancora interlocutore fedele e comprensivo.

Devo chiarire, proprio all'inizio, che il titolo riportato nel programma per questo intervento non corrisponde al testo attuale, che riflette maggiormente su quel « santo » che non è Gesù e neppure la somma dei membri della comunità credente, bensì il « santo » imitato e venerato, come cercherò subito di spiegare.

La mia esposizione ha il suo punto di partenza in una costatazione di pubblico dominio e di facile verifica: fra i contenuti originali del concetto di « santità » e quelli presenti nell'uso comune che oggi si fa della terminologia di santità non c'è equivalenza. Parlo di un ambito d'uso preciso, quello documentato all'inizio nella letteratura biblica, fin da quelle origini antiche che furono illustrate ieri dal prof. Sacchi (1), e ai nostri giorni nel linguaggio del credente cristiano, in particolare di quello che si riconosce nell'autocoscienza della Chiesa cattolica e anche — in gran parte — di quella ortodossa (sarebbe interessante una qualche comparazione sul vissuto delle altre grandi religioni, a partire da ebraismo e islam, se ci fosse tempo e competenza per farlo).

Il fenomeno di questa divaricazione di senso non è facilmente descrivibile nelle sue componenti, specialmente quando se ne vogliono individuare le cause con una qualche precisione. Il quadro degli studi presenta per lo più ricerche impegnate sui momenti estremi di questo arco (2), senza registrare uno sforzo adeguato per seguirne l'evoluzione con quella premura che si fa attenta all'intervento di nuovi fattori.

Sembra che una accelerazione decisiva al riguardo sia stata costituita, all'interno della letteratura biblica, in particolare dalla parte più recente, neotestamentaria.

Ma che cosa si vorrà cercare in quella letteratura e con quale metodo si vorrà procedere? I problemi della domanda e del metodo, tra di loro concatenati, sono particolarmente delicati in un campo in cui è faticoso definire la materia con categorie concettualmente soddisfacenti.

La curiosità di questa ricerca è causata dal desiderio di sapere quanto dell'attuale concezione della santità è già presente, almeno in radice, nei documenti più antichi — che sono anche i più normativi — del cristianesimo, cioè del Nuovo Testamento. È dunque necessaria, e per fortuna non troppo difficile, una breve descrizione dell'attuale stato di cose.

In ambiente cristiano si parla oggi di santità con significati molto vari, fino all'equivoco. Si parte dall'attribuzione rispettosa e riverente della santità a Dio e si giunge ad applicare l'attribuzione di santità alle realtà più disparate, dove si scatena la fantasia ai danni del ricordo consapevole d'un qualche senso di « santo ». Non è nemmeno escluso l'uso blasfemo di questa terminologia.

Se lasciamo i due estremi — l'applicazione della qualifica al mondo divino e quella qualunquistica e impropria — troviamo un uso applicato variamente alle persone: dal « santo Padre » della tradizione e dell'etichetta vaticana al « santo patrono » o protettore o amico, come San Gerlando e San Giuseppe o addirittura solo più don Bosco o il Cottolengo (scusate il riferimento per me casalingo), dove la mancanza dell'aggettivo non ha affatto perso la consapevolezza della santità del personaggio.

È quest'ultima accezione che ci sembra tipica e da prendere in esame. Il « santo » come San Gerlando o San Massimiliano Kolbe ha una sua tipicità caratteristica:

è un personaggio che ha avuto una comune vita umana, ma ora è morto e lo si ricorda con venerazione:

il motivo della venerazione ha due versanti: ciò che il personaggio è stato (e continua ad essere) in sé e ciò che egli è per chi lo ricorda;

di *lui* si ricorda una certa *perfezione*; per *noi* egli è considerato *amico* e *protettore*;

a causa della *perfezione* lo si ammira, si loda e si propone come *modello* da imitare; nella fiducia della *protezione* lo si *invoca*, al limite ci si vota pure a lui.

Si realizzano così le componenti fondamentali di un culto globale, che è celebrazione rituale e omaggio di vita.

Dietro questo quadro concettuale se ne delinea un altro molto più ampio, che fa da sfondo e qualifica queste componenti, offrendo loro un supporto di sistema. Mi permetto di elencare le più importanti voci di questo sistema, per dare evidenza al molto di implicito presente nel concetto corrente di « santo » (anche se mi è chiaro che in chi usa il vocabolo ben raramente questa

consapevolezza è esplicita ed esente da deviazioni, in senso a volte addirittura inconsciamente politeistico).

Il concetto di « santo » applicato all'uomo santo non può non avere come primo referente il Dio santo che il libro rivelato considera il « majus analogatum » nel discorso della santità. In lui si trova la fonte e il modello della santità dell'uomo. La parte ultima del libro rivelato cristiano parla in concreto della santità del Padre, del Figlio, dello Spirito, perché la concezione trinitaria della divinità si rispecchia in questo discorso specifico.

Sul versante antropologico il santo cristiano (nella versione cattolica) trova

posto in un sistema che contempla:

1) il primato di Dio creatore e Padre (« Padre del Signore nostro Gesù Cristo » è la qualifica più propria del Nuovo Testamento): non c'è dunque santità in una religione atea;

2) la condizione di peccato nell'uomo e l'esigenza di una redenzione: salvezza dall'esterno che può venire solo da Dio. Il santo è frutto di questa salvezza, che non ha potuto darsi lui, e deve affrontare quotidianamente il problema

del male;

3) la salvezza già realizzata in/da Gesù (e solo da *lui!* (3)), e offerta seriamente ad *ogni* uomo(4), di ogni tempo e collocazione geografica: poiché ogni uomo è chiamato alla salvezza, ha anche potere - dovere di mettersi in via per raggiungerla;

4) il rapporto presente-futuro secondo una visione escatologica che relati-

vizza il presente ed esalta il futuro(5):

l'uomo ha una vita futura, che inizia con la morte e si perfeziona nella resurrezione(6),

la vita presente è seme della futura (per il principio della continuità, a

partire da quanto già vissuto, anche se non ancora compiuto),

la vita futura fissa le conseguenze delle scelte consumate nella libera amministrazione dei beni divini, che già hanno « elevato » il presente(7): il fondamento degli attributi anche più ultraterreni del santo si trova già in questa vita;

- 5) la capacità di autodecisione libera, responsabile, per l'uomo in questa vita, unita ad un bisogno costante di aiuto da Dio per rendere possibile la fedeltà a lui;
- 6) il rapporto di intimità con Dio collegato alla decisione di fede già in questa vita: l'uomo entra nella vita di Dio (è il fondamento specificatamente cristiano dell'esperienza di unione mistica);
- 7) la visione del valore dell'uomo non legata a manifestazioni o affermazioni speciali, sia pure nel campo dello spirito:

santo non è l'autorità religiosa,

santo non è l'uomo dotato di forza speciale, o che sperimenta fenomeni speciali,

santo è invece colui che ha fede intensa e coerenza di vita, tradotta nel criterio dell'amore;

quando poi, ipoteticamente, è appurata la comparsa di una forza speciale, è segno dell'intervento di Dio sovrano, ma non direttamente segno del grado di santità della persona favorita;

8) Dio giusto giudice e rimuneratore(8): l'uomo gli rende conto del suo agire e da lui riceve premio e castigo;

9) Dio che accetta l'intercessione dei suoi amici per altri uomini:

fondamento dell'intercessione è non una forza speciale che risiede nell'intercessore, bensì la bontà di Dio, la vicinanza a Dio dell'intercessore, per la coerenza della sua fede, la solidarietà che lega tutti gli uomini a Cristo e tra di loro;

l'intercessione può essere interposta da credenti vivi o defunti(9);

10) la continuità sostanziale tra vita presente e oltretomba, tale da non interrompere i legami attuali né con Dio né con gli uomini (anche se tante cose di quella sopravvivenza non le sappiamo: ma ci sentiamo nella linea dell'amore del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, del Dio di Gesù Cristo, Dio dei vivi e non dei morti);

11) stima per la funzione del modello: Cristo e poi gli apostoli, vivi e defunti (è la fondazione di un programma di imitazione);

12) il programma di particolare onore da rendere al credente riconosciuto « santo »: il culto non in concorrenza con il culto di Dio, ma per rendere omaggio a Lui con la mediazione di un suo amico;

13) la garanzia della forma definitiva in cui si presenta il modello, dopo la morte del protagonista: la morte fissa l'atteggiamento fondamentale della persona, che non avrà più correzioni.

Sul versante ecclesiologico è presupposta una comunità dal magistero infallibile, quando segnala i modelli di vita in quei defunti in cui ha individuato una esemplare « perfezione ».

Per ognuna di queste voci mi sono accontentato di dare l'enunciato. Il loro ordine era guidato da una logica al servizio di una certa sistematicità; ma sono convinto che ognuna di queste affermazioni ha un fondamento biblico(10).

A buon conto è servito, mi pare, partire da noi (dalla situazione dell'utente attuale della Bibbia nell'autocoscienza cristiana e precisamente cattolica), per evitare quella tribolazione che è la ricerca delle intenzioni nascoste in un testo, quasi un processo all'insegna del sospetto che il primitivo convincimento — che doveva trovarsi in tradizioni pregiacenti e in « strati » considerati primitivi o almeno anteriori — sia stato cancellato e sostituito da correzioni mirate successive.

Resta così evidente che - almeno a livello della dottrina e senza preoc-

cuparci della preistoria e della prassi — quando si affronta un capitolo così importante come il nostro sulla salvezza, il terreno sul quale si ci muove è chiaramente quello del « santo », mentre non è chiamato direttamente in causa ciò che si intende in genere per « sacro »(11). In questo quadro il valore sommo è il rapporto interpersonale tra il Dio della salvezza, che chiama l'uomo al dialogo d'amore, e l'uomo bisognoso di salvezza, che accetta l'invito e s'affida a Dio, seguendo gli orientamenti della sua chiamata. A quest'uomo coerentemente e fedelmente affidato a Dio viene da questi accordata una possibilità di cooperare all'opera di salvezza, in un sistema di solidarietà che non indietreggia di fronte a nessuna conseguenza(12).

Però il nostro compito non è ancora esaurito, perché — anche se ammettiamo che esistano i presupposti biblici per il « santo » con la presenza di un sistema così articolato — non è ancora dimostrato che il Nuovo Testamento ci proponga casi reali e consapevoli di tale figura.

Il cammino si fa subito accidentato, al primo tentativo di verifica, perché sembra che lo stesso sistema del pensiero biblico abbia serie obbiezioni contro quel quadro concettuale. Si tratta non tanto delle difficoltà pratiche che si riscontrano nella tendenza delle religioni popolari a enfatizzare la venerazione del santo: è un fenomeno particolarmante diffuso nelle religioni monoteiste — come fuori casa è dato di vedere per esempio nell'islam (e chi sa se anche l'ebraismo ne sia totalmente assente?) — e forse più spontaneo in alcune religioni e meno in altre.

È sopratutto a livello di principio che si notano controindicazioni. Intanto non è facile — sulla base della parola di Dio — conoscere anche in misura minima il tipo di esistenza che conduce l'uomo (e quindi anche il santo) dopo la morte e prima della parusia. E già nella sua esistenza terrestre non è così facile convincerci della « bontà » esemplare di un uomo, quando pensiamo che tutti quelli che abbiamo conosciuto, visti da vicino, manifestavano zone di difetti e limiti non piccoli. E poi è a riguardo della Chiesa che ci domandiamo quale garanzia essa abbia nel proporre con una certa infallibilità questi « modelli riusciti », mentre di essi non si fa cenno nella Scrittura o comunque si voglia nella rivelazione.

Per lo stesso cammino del discepolo di Cristo si sono udite in epoca recente (sopratutto a partire dalla sensibilità protestante) obbiezioni non piccole: il sistema di attenzione e culto ai santi non suggerisce troppo una fuga dal presente? E contemporaneamente non indulge al desiderio di una verifica « già quaggiù » di una salvezza che deve essere invece oggetto di fede e impegno fiducioso?

Portando poi l'attenzione sul testo biblico, già una prima raccolta di caratteristiche alterna indicazioni positive ad altre parzialmente contrastanti.

L'Antico Testamento nella sua redazione finale ha una lunga storia alle

sue spalle — storia letteraria, ma prima ancora delle vicende di un popolo — e quindi accumula ricordi di personaggi esemplari. Però si deve fare almeno un cenno ad una polemica sorta contro la figura dei mediatori in una linea di riflessione originaria dell'Antico Testamento e protratta in ambito rabbinico e riportante tracce addirittura in qualche scritto dell'epoca patristica (per es. Diogn. 7, 2)(13): a partire dall'affermazione di Deut. 26, 8 (« Il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente e braccio teso... ») l'accennata linea di riflessione ha elaborato una derash (interpretazione) di quel passo specificando che il Signore solo ha compiuto il prodigio della salvezza di Israele, non angeli né serafini né alcun altro mediatore ma Dio stesso.

La motivazione di ciò è forse da vedere nel desiderio di assicurare chi aveva accumulato delusioni lungo la storia di Israele dall'intervento di mediatori creati, assicurando che la salvezza finale non è esposta a delusioni, perché sarà Dio stesso ad operarla (e chi sa che in qualche ambiente non abbia agito la polemica contro la presentazione cristiana del nuovo mesites, il mediatore escatologico Gesù?). È però tema destinato a recedere, di fronte a quello dell'esistenza di mediatori, e oggi sembra conservarsi solo nella haggadah di Pasqua. Poco per volta si accentua non solo il discorso degli angeli ma anche quello della sopravvivenza (o risurrezione) dei morti, la comunicazione da questo mondo con l'altro e (forse) il peso che può esercitare su Dio il suo amico dopo la morte.

Il Nuovo Testamento ha una storia propria breve, con caratteri specifici: il suo passato è rappresentato dai « padri » (patriarchi, profeti ed altre figure dell'Antico Testamento);

la sua storia è dominata totalmente da una sola figura, Gesù Cristo, nella quale si concentra la perfezione, l'intimità di dialogo col Padre, la totale solidarietà con tutti e singoli gli uomini, l'efficacia somma del suo intervento salvifico.

Gesù realizza quindi in sé le condizioni perfette del «santo» sopra descritto. Ma lascia ancora posto per altri?

Il santo è modello: nel Nuovo Testamento lo è per caso solo Gesù, oppure anche « santi » successivi?

Il santo è intercessore: nel Nuovo Testamento lo è certo Gesù, ma lo possono essere anche i fratelli?

Il santo è destinatario del culto: ma il Nuovo Testamento registra addirittura una tendenza decultualizzante.

La radice ultima di queste riserve e obbiezioni è da vedere nel concetto di mediazione abbinato a quello di partecipazione. È pensabile e possibile che qualcuno dei caratteri della relazione che si stabilisce tra i credenti e il Risorto si ritrovi legittimamente — anche se in misura limitata — pure tra i credenti tuttora in vita e qualche loro fratello defunto che ha lasciato nella

comunità un ricordo di fedeltà esemplare al suo Signore?

Il primo impulso di risposta non è sfavorevole per il frequentatore del Nuovo Testamento, che ci attesta nella vita stessa di Gesù un piano di trasmissione o consegna o partecipazione di sue caratteristiche ai suoi discepoli, specialmente in vista della sua dipartita, e sempre con chiaro riferimento alla derivazione di quelle caratteristiche da Gesù stesso: si pensi alla missione di Gesù e da Gesù, all'amore, alla propria madre, a vari carismi funzionali estesi ai discepoli(14).

Nella tarda stagione del formarsi del Nuovo Testamento l'attenzione tende a portarsi su personaggi delle origini già usciti da questa vita: ne è testimone la pseudoepigrafia, gli Atti degli Apostoli per Paolo, Barnaba..., l'amore nel raccogliere le tradizioni personali per es. su Pietro, sul discepolo amato, Maria e Marta, Maria la madre di Gesù...(15).

Un capitolo a parte è rappresentato dai « martiri » dell'Apocalisse: sono veri « santi » con culto o almeno potere di intercessione? Sono martiri dell'Antico o del Nuovo Testamento? La pista dovrà essere percorsa, perché è noto che nel culto dei martiri dei primi secoli cristiani è dato rinvenire il primo esempio esplicito di rapporto con i « santi » da parte della comunità cristiana credente(16).

Ma tutto questo come deve essere interpretato?

Ricerche immediate possono essere fatte o nuovamente sul vocabolario di santità o sulle catagorie che — pur legate ad altro vocabolario — riproducano o allarghino la nostra casistica. Anche queste verifiche non sono troppo promettenti, perché il vocabolario di santità nel Nuovo Testamento presenta una parziale evoluzione nei riguardi del greco dei LXX e sopratutto dell'uso precedente nella grecità classica (ma anche ellenistica). D'altra parte non è neppure facile trovare una terminologia che introduca alle categorie più collegate a quelle della « santità » che stiamo inseguendo.

La vecchia terminologia si presenta ora in questo modo(17): in netta prevalenza è l'uso dei vocaboli con la radice di hagios (233 casi per l'aggettivo, 28 per hagiazo, 10 per hagiasmos, 3 per hagiosyne, 1 per hagiotes), mentre è regredito hosios e corradicali (11 volte in tutto), hieros (solo 4 volte; e 1 hieroprepes; non conto però i corradicali riferentesi al tempio e al sacerdozio, ricorrenti 74 e 40 volte: hieron, hierothyton, hierosyleo, hierosylos; hiereus, hierosyne, hierateia, hierateuma, hierateuo, hierourgeo) e hagnos e corradicali (con 20 ricorrenze).

Fra questi usi(18) la santità degli uomini totalizza un'abbondante metà dei casi, con buona frequenza con l'applicazione di « santo » ai membri delle comunità credenti. È l'accezione che manifesta nella maniera più spontanea l'aspetto totalmente gratuito della santità. Tutti i fratelli sono « santi », perché su tutti è giunto il frutto della redenzione, anche se non è ancora detto come

essi vi abbiano corrisposto (anzi, a volte, proprio in contesti che abbonderanno di rimproveri per il comportamento di quei cristiani). Ma intanto va di pari passo la raccomandazione a collaborare con impegno al dono ricevuto, anche se pure questa collaborazione è possibile solo grazie all'aiuto di Dio: egli « rinsaldi — dice Paolo nel suo primo scritto — i vostri cuori in una santità irreprensibile » (19).

Ci siamo così almeno collegati col primitivo titolo del nostro intervento, nella constatazione di un frutto della concezione che il Nuovo Testamento propone di Dio, dell'uomo e del processo della salvezza.

Ci sembra però, contemporaneamente, che interesse particolare debba avere la verifica di quell'aspetto di santità che — dopo di essersi realizzato attraverso l'imitazione di Cristo e la familiarità coltivata con lui — diventa a sua volta modello da imitare e fondamento d'un nuovo rapporto, supportato da quello di Cristo, fra discepoli ancora in vita e discepoli defunti, appunto « santi ».

L'innesto e l'occasione per questa ricerca sono dati da fattori non univoci. Chi vi parla ha fatto qualche piccolo assaggio. Sulla linea della terminologia della santità i testi interrogati sono 3 (l'ultimo è inedito (20)):

- 1) Mc. 6, 20, quando Giovanni Battista viene chiamato « uomo giusto e santo »: è Erode che pronuncia questo giudizio, ma esso è chiaramente condiviso dall'Evangelista (21);
- 2) 1 Pt. 3, 5, quando in una raccomandazione sui doveri domestici alle donne viene proposto l'esempio di come « si acconciavano le sante donne di un tempo (22) »;
- 3) Rom. 11, 16, quando Paolo, riflettendo sulla sorte futura del suo popolo, viene a dire: « Se le primizie sono sante, anche tutta la pasta; e se la radice è santa, anche i rami » (è un passo assai più problematico dei precedenti, ma penso che oltre alla santità-dono sia presente pure quella « modello » e che il rapporto con la primizia o la radice non si riduca a trasmissione ereditaria bensì giunga pure a un impegno di imitazione, mentre coltiva un ricordo affettuoso e un ricorso ai buoni uffici).

Sulla linea delle indicazioni prevalentemente contenutistiche l'indagine si è portata solo su *Lc. 1, 48b*, quando Maria proclama: « D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata ». Forse è questo il più bel testo agiografico del Nuovo Testamento (23).

Gli amici che hanno avuto la pazienza di seguirmi si rendono conto senza dubbio del grande lavoro che resta da fare per avvicinarsi all'obbiettivo enunciato all'inizio: la verifica di quanto, dell'attuale concezione di santità, è già presente, almeno in radice, nei documenti del Nuovo Testamento. Il poco che ho detto e quanto ho potuto verificare in altre circostanze ha mostrato che la mentalità neotestamentaria si apre abbastanza naturalmente all'intero

quadro di riferimenti della successiva concezione del « santo » e che ne presenta, con una ben comprensibile parsimonia, alcuni tratti realizzati (come il modello imitato, un rapporto di familiarità che potrebbe essere finalizzato all'intercessione e — solo in Maria — un inizio di culto).

### NOTE

- (1) E già prima dallo stesso P. Sacchi, Storia del mondo giudaico, SEI, Torino 1976, spec. pp. 229-259 (il sacro e il profano, il puro e l'impuro).
- (2) Per es. R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1930. Si veda anche A. Di Nola, Santi e santità, in Enciclopedia delle religioni V, Salani, Firenze 1973, 816-825.
  - (3) L'Evangelista Giovanni non lascia dubbi: « Senza di me non potete fare nulla » (15, 5).
- (4) Dio « vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità » (1 Tim 2, 4).
- (5) Cfr. 1 Cor. 7, 29-31: « ...il tempo ormai si è fatto breve... Quelli che usano di questo mondo (vivano) come se non ne usassero appieno, perché passa la scena di questo mondo ».
  - (6) Cfr. 2 Cor. 5, 1-10.
  - (7) È la conseguenza della nuova vita, di cui parla Gesù a Nicodemo in Giov. 3.
  - (8) Cfr. Eb. 11, 6.
- (9) Si vedano le promesse e le richieste di preghiere da parte di Paolo nelle sue lettere, passim.
- (10) Le indicazioni date in note offrono uno specimen del tutto inadeguato, che potrebbe però solo essere sostituito da una trattazione organica assai estesa.
- (11) A partire dal Das Heilige di R. Otto (1917) per venire a M. Eliade, Il sacro e il profano, Boringhieri, Torino 1967 (l'originale tedesco è del 1957). Si veda pure la raccolta di E. Castelli (a cura), Il sacro. Studi e ricerche, Istituto di studi filosofici, Roma 1974 e, in esso, particolarmente I. de La Potterie, Consécration ou sanctification du chrétien d'après Jean 17?, pp. 333-349.
- (12) Per la solidarietà di Cristo con l'uomo è possibile all'uomo essere solidale con il fratello. Si apre così il campo del primato dell'amore, a partire da Mc. 12, 28-34. 41-44; Lc. 10, 29-37; 1 Cor. 13; 1 Giov. 3, 11-23; 4, 7-21.
  - (13) La documentazione è offerta da M. Pesce, Dio senza mediatori, Paideia, Brescia 1979.
- (14) L'economia della comunicazione nella trasmissione di quanto Gesù ha di proprio è particolarmente messa in evidenza da Giovanni. Cfr. G. G., Spirito e vita cristiana in Giovanni, Paideia, Brescia 1989.
- (15) Medaglioni in un processo di crescita sono offerti in A. Ceresa-Gastaldo (a cura), Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale, EDB, Bologna 1990.
- (16) È d'obbligo il rimando alle principali trattazioni di agiografia o agiologia: H. Delehaye, Sanctus. Essai sur le culte das Saints dans l'antiquité, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1927; R. Grégoire, Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano 1987; V. Saxer, Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles, Peter Lange, Berne... 1986; E. Malone, The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr, The Catholic University of America Press, Washington 1950.

- (17) I dati sono desunti dalla Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament in Verbindung mit H. Bachmann und W. A. Slaby herausgegeben von K. Aland, Band II Spezialübersichten, nella prima parte, statistica dei termini.
- (18) Si veda O. Procksch, *Hagios...*, in G. Kittel-G. Friedrich, GLNT I, Paideia, Brescia 1965, 234-310 (originale tedesco del 1933) e C. Belting-Ihm, *Heilig*, in RAC XIV, A. Hirsemann, Stuttgart 1988, 1-96.
  - (19) 1 Tess. 3, 13.
  - (20) Deve comparire nella Miscellanea in onore di Pietro Rossano.
- (21) G. G., « Uomo giusto e santo » (Mc. 6, 20). Tracce di agiografia nel Nuovo Testamento?, in Testimonium Christi. Scritti in onore di Jacques Dupont, Paideia, Brescia 1895, 237-255.
  - (22) G. G., « Le sante donne di una volta » (1 Pt. 3, 5), in RivBIt 36 (1988) 287-297.
  - (23) G. G., Lc. 1, 48b: anche genere agiografico?, in RivBIt 39 (1991) 133-143.

### LEO LESTINGI

Istituto teologico pugliese (Molfetta)

## L'esperienza cristiana come critica del sacro

Vorrei partire, prima di indicare in che modo l'esperienza del cristianesimo possa essere intesa come critica del sacro, da qualche precisazione sui termini del mio e nostro discorso, puntando l'attenzione proprio sul termine di sacro.

Credo che sia comune un po' a tutti la sensazione di una grande labilità terminologica, e non solo per quanto riguarda la sfera del religioso.

Il termine sacro, come sapete, non è affatto univoco: esistono sostanzialmente due termini che lo indicano.

Partiamo dal greco, dalla lingua greca (e qui per lingua intendo storia, filosofia, letteratura). La dimensione del sacro viene indicata con due termini.

Il primo è hierós, che si ritiene trovi il suo esatto corrispondente nel sanscrito isirah. Negli antichi inni vedici (1500-1000 a.C.), il termine isirah è uno dei predicati tipici degli dèi, un predicato di vigore, vitalità, impeto vitale; è detto anche dei venti, del cavallo, di una voce. Esattamente con questo significato, hierós è epiteto frequentemente in Omero, e accompagna anche nomi di cose, di città.

Mi piace ricordare un passo di Omero in cui la testa del nemico sollevata da Patroclo sulla punta della lancia e che si dibatte, non avendo nulla di sacro nel senso da noi comunemente inteso, viene indicata col termine hierós. Omero afferma che la testa del troiano ucciso si dibatteva come un pesce hierós, dando l'impressione di una straordinaria potenza vitale. In questo passo incontriamo l'esatta traduzione del sanscrito isirah.

Utilizzare in italiano il termine « sacro » significa tradire il senso iniziale di « straordinariamente vitale », tanto pregno di forza da diventare divino. Perché, cosa c'è di più vitale di un dio?

In questo significato del termine, non risuona nulla che indichi separazioni, delimitazione.

L'altro termine è hosios (da cui hosia, cose sante), che non appartiene alla sfera della pienezza divina, ma all'umano. « Hosia » sono le cose giuste

che fanno gli uomini, che spettano agli uomini, anche se sotto la protezione degli dèi, ma non indicano per nulla la vivacità e vitalità del termine hieros.

Un termine greco che traduciamo sempre con « sacro » o « santo » senza distinzioni, e che da l'idea della separazione, della delimitazione, è semmai haghios (dal verbo « hazomai », temere). In Erodoto e negli storici greci è costantemente riferito ai templi e dà un'idea precisa di qualcosa di separato, di un recinto, significato che non c'è in hierós.

Ecco la dualità fondamentale che regge tutta la nostra cultura su questo tema: la dualità fra lo « hierós », nel senso che abbiamo visto, e l'« haghios », nel senso di qualcosa di separato. Questo spazio delimitato che sta lì di fronte a me, per me e quasi impenetrabile, lo devo temere: il tempio va temuto.

È dal latino sacer che noi traiamo il nostro termine di sacro: e qui davvero risuona con la massima evidenza il significato di separazione. «Sacer » è l'equivalente greco di «arkéo », da cui il nostro «arcano »; «arkéo », vuol dire respingo, allontano, determino una separazione tra qualcosa che tengo lontano e me stesso.

Esiste poi un secondo termine latino, sanctum, che, essendo participio passato del verbo « sancire », si riferisce alle leggi, alle cose umane. Una legge è santa quando è regolarmente sancita e dà sanzioni, è efficace nel sancire.

Sempre per l'antichità greco-romana le leggi sono modello-immagine di un piano divino, di un ordine generale di carattere cosmico. Ma la distinzione è rigorosa, come « hierós » e « haghios », così « sanctum » e « sacer »: il « sanctum » appartiene all'ambito delle cose umane in esatto parallelismo con « hosios ». Ma caratteristico del latino è che manca lo « hierós ».

E qui giungiamo ad un momento importante del nostro discorso, perché è evidente l'influenza che determina il latino sul nostro linguaggio e sulla nostra cultura; e poiché il latino non ci fa ereditare alcun termine che dica il sacro nel senso dello « hierós », proponendoci semmai una progressiva idolatrizzazione del « sanctum », molti dei nostri discorsi sul sacro risentono evidentemente di questo impoverimento linguistico.

Accade che oggi, dei due significati originari del termine « sacro », quello che lo indica come « impeto vitale » si sia perso per strada e venga invece utilizzato quello che lo indica come « sacer », il chiuso che sta al di là del « profanum » (l'area davanti al fanum). E ciò non è privo di conseguenze.

A me pare che nel Nuovo Testamento si proponga il grande problema della liberazione dal sacro nel senso preciso di «sacer».

È impressionante l'insistenza di Gesù in questo senso: il suo discorso è « aperto », rende noto e, man mano maturano gli ascoltatori che gli stanno vicino, è « parresia » (discorso sincero che si fa in confidenza agli amici). Il testo decisivo è Gv. 16,29: dicono i suoi discepoli: Guarda, ora tu parli un discorso che rende noto, aperto, un discorso come quello che si fa agli amici

(cf. Giov. 15,15) e non dici più nessuna parabola.

Nella parabola rimane ancora un nòcciolo nascosto, un arcano da decifrare. Ora l'« arcanum » cessa del tutto: un discorso che accenni ad uno spazio separato, trascendente, che distingua un tempio da un « profanum », non ha più senso di venire pronunciato. « Vi definisco amici, non più servi ». « Io sono la verità ». Non c'è più nulla di nascosto, non c'è più nulla che debba restare nel nascondimento.

Mi pare che, con accecante chiarezza, nel Vangelo vi sia la più radicalmente immaginabile critica ad ogni sacralizzazione, ad ogni idea del sacro come « separazione ». L'insegnamento fondamentale di Gesù è che Egli è la verità; non solo, egli aggiunge di essere anche la vita; la sua verità è anche vita, dona la vita che non tramonta, quella che Schelling diceva essere il concetto fondamentale del cristianesimo.

Ancora più evidentemente Geù combatte ogni idolatria, intesa nel senso di trasformare in sacro qualcosa che è semplicemente santo, qualche legge, qualche prodotto dell'uomo, qualche contigente invenzione. Ma il discorso non è ancora completo: c'è un altro passo del Vangelo che va letto insieme a questi, ed è Gv, 4,22: « Noi (in Giudea) adoriamo ciò che conosciamo ». Il senso è chiaro. Questa verità, che è vita, non la si adora come servi: i servi adorano il sacro inginocchiandosi di fronte a qualcosa che per loro è inattingibile.

Ma è importante sottolineare il termine di « adoriamo »; finora abbiamo messo in evidenza la differenza radicale fra qualsiasi atteggiamento sacrale e la parola di Gesù. Ma Gesù, pur superando le logiche della separazione, continua ad usare il termine « adorazione ».

Qui ci troviamo di fronte a passaggi di tensione estrema, paradossale. Se Gesù è in lotta contro il sacro, come ignoto, separato, contro il processo di sacralizzazione della legge, poiché egli è verità e vita, continua tuttavia a richiedere adorazione, chiede cioè di essere ritenuto sacro, in un senso che è vicinissimo allo « hierós » da cui siamo partiti.

Poiché lo stesso termine greco richiama il concetto di vita, come fa Gesù, anche se lui lo arricchisce di nuovi significati. Dice che questa verità-vita ci parla da amica, dice che non ha nessun carattere « numinoso » e sorprendente o che incuta paura; nulla di quanto suggerisce il termine sanscrito o greco.

Egli è vita che chiede di essere adorata. Ma come fare ad adorare « ciò che sappiamo »? Sembra inconcepibile. Come fare ad adorare quello che per noi è verità perfettamente disvelata, quello che non si abbatte su di noi, ma che è vita prossima, che ci dice amici e figli, figli di Dio? Come fare ad adorarlo senza risacralizzarlo in qualche modo? Come fare ad adorare l'aperto, l'evidente, la vita?

Voi sapete, siete figli e amici, nulla di arcano per voi; ebbene, voi che

siete eredi, dovete liberamente rapportarvi in amore. Questo è il passaggio: si tratta di una misura di straordinaria libertà, direi quasi sovraumana libertà.

Non si tratta di una misura di amore in versione umanistica; si tratta di amarsi come lui ci ha amato, di amarsi odiandosi. Non c'è solo una parola di amore nei Vangeli. La parola d'amore nei Vangeli è fondata sulla nostra capacità di odiarci.

Allora ecco il punto: dobbiamo confrontarci con questi paradossi, con queste antinomie, che sono nel cuore dei testi che fondano la nostra tradizione.

Il senso dello « hierós » non è certo assente nella parola neotestamentaria, ma certo è travalicato assolutamente da tutto, perché questa vita mi parla non numinosamente, non misteriosamennte, mi parla con quel discorso di amore, mi parla da amico, in una misura d'amore che è assolutamente sconosciuta nella classicità e nel paganesimo; e poi mi chiede, cosa incompatibile con lo « hierós » in senso classico, adorazione.

#### PETER ANTES

Seminar für Religionswissenschaft der Universität Hannover

# Il sacro, i valori umani e l'esperienza religiosa nell'Islamismo

Un'idea fondamentale della fenomenologia della religione è l'elaborazione di un vocabolario che serva a descrivere i fenomeni religiosi di tutte le religioni qualunque sia il loro sistema dogmatico. Così il primo tentativo di parlare di Dio o degli dei è stato troppo cristiano od occidentale per prendere realmente in considerazione la grande varietà dei concetti indù e buddista. Perciò è stato un grande progresso quando il teologo Rudolf Otto ha sostituito il concetto di Dio con quello del sacro evitando così tutta l'allusione ad un essere personale come punto di riferimento centrale nel pensiero religioso dell'umanità.

Quello che è successo con il sacro come concetto è paragonabile con altri termini neutri come quelli di valori umani e dell'esperienza religiosa. Tutti servono come riferimento ad una realtà religiosa che comprende le diverse espressioni religiose che si trovano nelle varie religioni del mondo, quindi anche nel Cristianesimo e nell'Islam.

Se parliamo del sacro, dei valori umani e dell'esperienza religiosa in relazione con il Cristianesimo e l'Islam diamo per conseguenza l'impressione di riferirci allo stesso tipo di realtà religiosa per le due rispettive religioni. Però questo deve essere esaminato in questa relazione.

#### 1. Il sacro

Quando i musulmani utilizzano il termine di sacro pensano sempre grammaticalmente al maschile e mai al neutro, che Otto voleva introdurre con la sua dicotomia fra il sacro ed il profano.

Questo fatto non riflette solo una particolarità della lingua araba, che non conosce il neutro, ma è specialmente valido per il suo riferimento al Corano, dove si parla del sacro come di un nome di Dio (1). Il termine stesso, quindi, indica che la realtà espressa è proprio Dio e non, come l'intendeva Otto, la sfera divina di cui Dio fa parte senza essere identico con essa. Per

estensione si utilizza anche il termine di consacrato (*muqaddas*) per indicare quello che appartiene a Dio, come, nel Corano (20, 12; 79, 16), la terra dove Dio ha parlato a Mosè. Questo pare essere paragonabile con i rispettivi concetti cristiani. Bisogna vedere comunque le connotazioni specifiche relative alla teologia delle due religioni.

Se Dio è il sacro, tutto dipende dal concetto teologico che spiega il significato di questo. E qui si nota chiaramente una differenza fondamentale.

Benché per i cristiani e musulmani Dio sia certamente inteso trascendente, la teologia cristiana intende questo concetto come rivelato, la teologia islamica invece insiste sulla trascendenza assoluta e rifiuta per conseguenza tutta l'analogia con il mondo (2). Perciò la teologia musulmana è propriamente « negativa », negando che gli uomini possano capire qualche cosa delle connotazioni e delle qualità divine.

La differenza fra una trascendenza rivelatrice ed una trascendenza assoluta potrebbe parere come una distinzione sofisticata, ma essa è più di questo perché sembra costituire l'essenziale delle due visioni teologiche, la visione complementare di Dio da parte cristiana e la visione esclusiva dei musulmani. I cristiani potrebbero forse accettare l'idea del Corano che Dio non rivela sé stesso ma comunica i Suoi comandamenti agli uomini, mentre il messaggio cristiano aggiunge aspetti sconosciuti ai lettori del Corano, cioè quello che è relativo ai Suoi pensieri ed alla Sua vita interna, compreso il mistero della Trinità. La nozione di rivelazione dell'essere divino pare inaccettabile ai musulmani, che vi temono un antromorfismo illecito e una lesione del principio della trascendenza assoluta. Teologia, per conseguenza, è per loro solo il discorso su Dio, che respinge ogni similarità con cose create, compresa l'analogia tra queste e la sfera divina. Smail Balic, un musulmano che vive in Austria, ha quindi ragione quando dice che mentre Dio e l'uomo sono al centro del messaggio biblico fino all'unione personale nel Cristo, l'Islam mira appassionatamente ad eliminare una partecipazione umana all'unicità divina (3).

Per conseguenza, possiamo concludere che lo stesso termine di « sacro » ha diverse connotazioni se si riferisce alla teologia cristiana o a quella islamica. Nella prima contiene un aspetto rivelatore dell'essere divino mentre nella seconda rifiuta questo esplicitamente per il riferimento alla trascendenza assoluta inaccessibile all'uomo. È quindi normale che questa differenza concerna inoltre i valori umani.

# 2. I valori umani

Nella Bibbia Filippo dice a Gesù: « Signore, mostraci il Padre e ci basta: E Gesù: Da quanto tempo sono con voi, e tu non mi hai conosciuto, Filippo?

Chi ha veduto me, ha veduto il Padre » (Giov. 14, 8s). Per conseguenza (4). il Padre si riconosce nell'agire di Gesù come un pastore che, secondo la parabola, va in cerca della pecora smarrita lasciando le novantanove nel deserto (Luca 15, 4). E come quella donna che cerca con cura la dramma perduta (Luca 15, 8s). E come il padrone che dà a quelli dell'ultima ora tanto quanto ha previsto per quelli della prima ora (Matteo 20, 1ss.). E come il padre che fa festa con il suo figlio ritornato, benché questi abbia dissipato la sua sostanza in una ragione lontana (Luca 5, 11 ss.). Così si vede, «vi sarà più gioia in cielo per un solo peccatore che si penta che per novantanove giusti, i quali non hanno bisogno di ravvedimento » (Luca 15). Il Dio di Gesù Cristo è profondamente umano, un Dio di amore, come descritto nella prima lettera di Giovanni (cf. 1 Giov. 4, 7ss). Un Dio che ama gli uomini e desidera che anche i suoi fedeli si amino, come esprime chiaramente un canto italiano. « Amatevi, fratelli »: « Vivete insieme uniti, come il Padre è unito a me! Avrete la mia vita se l'Amore sarà con noi! ». Per conseguenza, si può dire con un altro canto: « Dov'è carità e amore, qui c'è Dio ». Quindi, il grado di intensità dell'Amore diventano il criterio stesso dell'appartenenza dell'uomo a Dio come espresso nella parabola degli atei (5), che conosce un solo criterio di salvezza: « In verità vi dico: quanto avete fatto a uno di questi fratelli miei, i più piccoli, lo avete fatto a me ». (Matteo 25, 40). Così si trova alla fine, al giorno del giudizio universale, la stessa domanda che Dio ha già posto all'inizio della storia umana secondo la Bibbia: « Dov'è il tuo fratello? » (1 Mos 4, 9) (6). E questa domanda è il filo conduttore di tutta la storia biblica, tanto forte che, di nuovo, si può ricapitolare con una frase di un canto religioso: « Dio s'è fatto come noi, per farci come Lui ».

Quest'analisi si avvicina a quello che Smail Balic ha concretizzato come il centro del messaggio biblico, cioè che Dio e l'uomo sono tutti e due presenti, fino all'unione personale dei due nel Cristo. Più noi andiamo avanti in questa riflessione cristiana, più ci allontaniamo dalla fede islamica, che ha come suo messaggio proprio di difendere la trascendenza assoluta di Dio.

I valori umani, per conseguenza, nell'Islam, non possono essere riflessi dell'essere divino, ma sono solo l'espressione libera del potere divino di comandare agli uomini quello che Dio ordina loro. Il Suo comandamento è totalmente libero riguardo al suo contenuto, che potrebbe ordinare la bugia. Se Dio avesse comandato la bugia essa sarebbe buona (7), dice il teologo musulmano al-Ash'ari, e nessuno avrebbe il diritto di chiedergli perché. Si dovrebbe accettarlo come si deve oggi accettare l'esigenza di non mentire. Solo la volontà imperscrutabile di Dio decide quindi quello che è valore umano, nessuna riflessione filosofica può aiutare a penetrare la luce inaccessibile della trascendenza divina.

Di nuovo, lo notiamo per concludere le riflessioni sui valori umani, una

differenza fondamentale tra il concetto cristiano e la dottrina musulmana. I cristiani prendono Dio stesso come modello dell'agire tramite l'esempio di Cristo e vedono per conseguenza i valori umani, in particolare quello dell'Amore, come il criterio della salvezza, per l'imitazione dell'esempio di Cristo. Si potrebbe così parlare di valori essenziali della rivelazione o meglio dell'autorivelazione dell'essere divino. Per i musulmani, invece, i valori umani sono ideali comandati da Dio secondo la Sua volontà assolutamente libera. Sono validi non per sé stessi ma per l'atto divino che li ha voluti così. Le nostre osservazioni relative al sacro trovano nel concetto di valori umani un parallelo ed una concretizzazione.

## 3. L'esperienza religiosa

Il sacro ed i valori umani si sono rivelati come espressioni dogmatiche del mondo divino, l'esperienza religiosa invece si riferisce alla realtà umana propria. È la maniera del fedele di vedere quello che avviene nella luce illuminatrice delle sue convinzioni religiose (8). Così sono costitutivi dell'esperienza religiosa come fatto vissuto e come schema interpretativo della religione. Se tutti e due vanno insieme si può parlare di esperienza religiosa, se invece nessuno schema interpretativo — sia religioso o secolare — si combina con un fatto vissuto, esso rimane senza senso e non diventa mai un'esperienza personale. Perciò ogni spiegazione dell'esperienza religiosa deve delineare gli elementi essenziali dello schema interpretativo relativo ad ogni religione.

Tra il cristianesimo e l'Islam c'è un vasto patrimonio comune, ma ci sono anche differenze notevoli. I contenuti più importanti della fede comune sono gli articoli di fede concernenti il Dio creatore, il Dio giudice ed il Dio Signore, benché nell'ultimo termine si facciano già vedere le prime caratteristiche differenze tra le due religioni. Queste si notano inoltre nella fede musulmana nell'onnipotenza di Dio, nell'importanza della legge divina, e nel ruolo della preghiera: da parte cristiana, la più grande caratteristica è senza alcun dubbio l'utilizzazione di un vocabolario emozionale per descrivere l'agire di Dio.

La fede in Dio creatore fa parte delle due religioni. Essa vuole dire che il mondo non è né puro caso né spiegabile per sé stesso. Il mondo, in realtà, ha una ragione di esistere, è fatto, prodotto dal creatore.

L'origine del mondo è per conseguenza fuori del mondo, è quello che la tradizione monoteista chiama Dio. Per l'esperienza religiosa dei cristiani e dei musulmani questo riferimento a Dio è molto importante, perché fa sapere che l'esistenza del mondo non è senza senso. I fedeli sono sicuri che la creazione del mondo corrisponde a un piano forse sconosciuto dagli uomini, ma realmente esistente. Questa convinzione, che tutti i fenomeni sono riferiti al

piano divino, dà senso, sicurezza e tranquillità. Quelli che credono in Dio creatore sanno che tutto quello che succede — per quanto inesplicabile sia — ha una ragione agli occhi di Dio e così si fidano di Dio nei momenti più difficili della vita, perché tutto ha un senso, che forse rimane un mistero, ma garantisce l'ordine nel pensiero umano, che diventerebbe folle se dovesse vivere in un mondo senza senso. Il sentimento che tutto ha un senso e, a fortiori, che tutto è in buone mani, dà sicurezza e tranquillità di mente. Così i fedeli non si trovano mai soli nel mondo, « gettati » nell'esistenza, come dice l'esistenzialismo, ma sono rinviati ad un senso intimo dell'essere, cioè Dio. In questo si realizza la natura stessa della religione, termine che secondo un'etimologia molto conosciuta vuol indicare questa relazione dell'uomo all'essere divino.

La convinzione che tutto ha un senso nel mondo è accompagnata nel pensiero monoteista da un'altra sicurezza, cioè che anche tutto l'agire buono ha un senso. Questa seconda convinzione è quella della fede in Dio giudice. Essa significa che non è indifferente come si viva, perché malgrado le ingiustizie notevoli nella vita umana c'è una giustizia finale che garantisce che i buoni avranno i meriti dei loro atti buoni mentre i cattivi saranno puniti per le loro malefatte. Se non fosse così la vita di Stalin o di Hitler sarebbe uguale a quella di madre Teresa di Calcutta o del padre polacco Massimiliano Kolbe, nessuna motivazione etica avrebbe dunque un senso se non ci fosse una giustizia finale. Così la fede in Dio giudice è l'espressione religiosa della sicurezza che fare atti buoni e omettere i cattivi è sub specie aeternitatis pieno di senso, perché tutti, buoni e cattivi, devono finalmente rendere conto di quello che hanno fatto durante la loro vita. La predica del giudizio è quindi anzitutto l'annuncio della salvezza e non la minaccia del castigo eterno.

La descrizione del giudizio sarebbe incompleta se si riferisse solo al modello della bilancia, come espresso nel simbolo romano della Giustizia. La fede monoteista lascia inoltre la libertà della decisione definitiva a Dio solo. Lui è il Signore che può decidere secondo la Sua volontà assolutamente libera. Per i cattivi si apre qui la prospettiva di salvezza malgrado un numero preponderante di peccati, perché Dio può concedere grazia. La predica di Dio misericordioso e clemente diventa così la grande speranza di tutti i peccatori. Ora, questa fede sembra prendere forme diverse nell'Islam e nel Cristianesimo. Tutti i testi musulmani che ho letto a questo proposito coincidono nella connotazione positiva di questa libertà divina, benché Dio, come un satrapo orientale, si mostri come un sovrano imperscrutabile nelle Sue decisioni, se vuole concedere il paradiso ad uno o dannare un altro all'inferno. Nel Cristianesimo, invece, si trovano anche voci critiche relative a questo concetto, che il Signore onnipotente può fare quello che desidera senza concedere qualche « diritto personale » all'uomo. Secondo alcune critiche moderne di questo

concetto, lo sviluppo psicologico umano sembra essere frenato da Dio presente in ogni momento come un « big brother » (grande fratello) pronto a notare tutto il malfatto, distruggendo così tutta l'intimità per l'uomo che si sente sempre osservato da Dio senza potere sfuggire un solo momento all'occhio vigilante del suo giudice (9).

Come orientamento per i fedeli musulmani la legge rivelata nel Corano ha un'importanza fondamentale. Sanno che rispettare le regole elaborate nella legge islamica (shari'a) implica la realizzazione della volontà divina in ogni situazione nella vita del singolo e ancor più in quella della comunità. La sua norma è la prassi, e anche la fede in un solo Dio viene intesa « praticamente », cioè come dovere religioso. Per l'Islam si è parlato quindi di « ortoprassi », perché in esso si tratta del « giusto operare » (10). Bisogna aggiungere qui che questo aspetto di ortoprassi non comprende nell'Islam tutte le realtà dell'esperienza religiosa, perché si riferisce solo all'orientamento esteriore (zāhir), che la mistica musulmana accetta come uno stadio preliminare dell'esperienza religiosa vera, cioè l'aspetto interiore (bātin) della pratica sufi. I dogmatici musulmani invece rifiutano l'interpretazione mistica ed insistono sulla legge come cammino definitivo del dovere religioso; perciò basta riferirsi solamente a questa posizione nel nostro confronto dei concetti cristiani e musulmani.

L'idea del Signore è la base dell'esperienza religiosa dell'uomo, come totalmente sottomesso a Dio nel suo potere onnipotente ed assoluto. L'uomo è quindi lo schiavo (cabd) del Signore (rabb), pronto ad ubbidire senza chiedere perché. Questo è visibile anche nella preghiera (salāt) compiuta cinque volte nella giornata.

Le preghiere sono ricavate dal Corano e di conseguenza — in modo simile al breviario per i monaci cristiani — sono già formulate. Oltre ad esse l'Islam conosce anche la preghiera formulata liberamente, ma fa capire già con la diversa denominazione di  $du^c\bar{a}$  (invocazione) che non si tratta di  $sal\bar{a}t$ . Il richiamo della  $du^c\bar{a}$  in questo contesto deriva soltanto dalla concezione ebraico-cristiana di preghiera, secondo la quale i testi di preghiera biblici, come ad es. il Padre nostro o i Salmi e le preghiere di intercessione o di lode a Dio liberamente formulate, sono comprese sotto lo stesso termine generale di « preghiera ». Il musulmano non conosce un tale termine generico. Perciò sal $\bar{a}t$  e  $du^c\bar{a}$  sono per lui due realtà completamente distinte, che non hanno nulla da fare l'una con l'altra » (11). Di nuovo, si tocca la trascendenza divina come messaggio essenziale dell'Islam, che esclude tutta l'analogia con la realtà umana.

Di conseguenza, un vocabolario analogo al linguaggio umano è rifiutato nell'islam come troppo antropomorfico. L'annunzio cristiano, invece, è pieno di questo. Non solo si trova nelle parabole bibliche l'analogia tra il mondo divino e la condizione umana, ma la Bibbia utilizza anche termini ricchi di connotazioni umane come nomi di Dio. Quando si prega il Padre nostro, Dio è paragonato ad un padre e S. Paolo insiste sul fatto che non siamo schiavi ma figli di Dio, che possono dire « Abba » (Rom 8, 15), utilizzando così un termine simile al nostro papà o babbo. Questo non è senza problemi per l'insegnamento religioso, perché le connotazioni variano da una persona all'altra. Per uno può essere un messaggio positivo, relativo all'immagine positiva del padre, mentre per un altro significa forse il tiranno o il bonario, secondo le esperienze molto soggettive di ciascuno. Simili osservazioni si potrebbero fare circa la storia di Gesù Cristo, quando con il bambino nella mangiatoia e l'uomo sulla croce Dio incontra il genere umano manifestando così la Sua presenza con l'amore verso le Sue creature. E di nuovo, si tratta di un termine del vocabolario emozionale che esige una precisazione, perché il termine amore non si combina più per molti pedagoghi moderni con il concetto del castigo e della punizione, così che molti cristiani moderni hanno problemi nel pensare che Dio sia Amore e Giudice nello stesso tempo.

In conclusione, queste riflessioni sull'esperienza religiosa mostrano una volta di più che le connotazioni dello stesso termine nell'esperienza sono da una parte uguali, ma dall'altra molto diverse. Le differenze sono di nuovo inerenti ai concetti di trascendenza o dell'essere intimo di Dio, come rivelato nell'Islam e nel Cristianesimo rispettivamente.

A conclusione di questo studio sul sacro, sui valori umani e sull'esperienza religiosa si può ora dire che nessuno dei tre concetti ha la stessa significazione nelle religioni considerate. È stato vero per le connotazioni del sacro, si è di nuovo verificato per i valori umani e finalmente è anche stato mostrato per l'esperienza religiosa. L'idea fondamentale della fenomenologia della religione ha permesso di elaborare un vocabolario unico utilizzabile per descrivere i fenomeni religiosi, ma questo vocabolario non è inequivocabile nella sua applicazione alle religioni rispettive. Solo gli studi dei concetti, come si è fatto qui, permettono l'uso corretto dei termini con le loro connotazioni, di cui la fenomenologia della religione ha bisogno se vuole tenere conto dei messaggi religiosi delle diverse religioni.

#### NOTE

(1) Cf. il termine quddus in Corano 59, 23 e 62 e rispettivamente Louis Gardet: al-Asmā' al-husnā, in the Encyclopaedia of Islam, new ed., Leiden: Brill-London: Luzac, vol. 1 (1960) pp. 714-717, in primis p. 714s.

(2) Cf. per quanto segue Peter Antes: Dialog oder doppelter Monolog? Bemerkungen zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, in Gottes ist der Orient-Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag, a cura di Udo Tworuschka, Köln-Wien: Böhlau 1991 pp. 425-437 (serie: Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte; vol. 21)

(3) Cf. Smail Balic: Das Jesusbild in der heutigen islamischen Theologie, in Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam, a cura di Abdoldjavad Falaturi e Walter Strolz, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1975 pp. 11-21, qui p. 11.

(4) Cf. per quanto segue Peter Antes: Christentum - eine Einführung, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer 1985 pp. 46ss e 63ss.

(5)Il termine di « parabola degli atei » è utilizzato da José Maria González Ruiz: Creer es conprometerse, Barcelona: Fontanella, quinta ed. 1970pp. 44-46.

(6) Cf. González Ruiz: op. cit. pp. 31-52.

(7) Cf. per questo Richard J. McCarthy, S.J.: The Theology of al-Ash'arī. The Arabic texts of al-Ash'arī's Kitāb al-Luma' and Risālat Istihsān al-Khawd fī 'Ilm al-Kalām, with briefly annotaded translation, and Appendices containing material pertinent to the study of al-Ash'arī, Beyrouth: Imprimerie Catholique 1953, Kitāb al-Luma' Nr. 179.

(8) Cf. per quanto segue Peter Antes: How to study religious experience in the traditions, Second Annual BASR lecture, British Association for the Study of Religions Occasional Paper 5. Pub. Honorary Secretary, BASR, The Open University in Wales, 24 Cathedral Road, Cardiff, CF1 9SA, UK, (s.d., «1992»).

(9) Cf. per questo Tilmann Moser: Gottesvergiftung, Frankfurt/M: Suhrkamp 1976; Horst Eberhard Richter: Der Gotteskomplex. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1979; Franz Buggle: Denn sie wissen nicht, was sie glauben, Reinbek bel Hamburg 1992.

(10) Peter Antes - Siegfried Raeder - Michael Mildenberger: L'Islamismo, Padova: Messaggero 1990, p. 89 (serie: « tema: Religione », 4).

(11) Peter Antes - Siegfried Raeder - Michael Mildenberger: L'Islamismo, cit., p. 28s.

#### MICHAEL L. FITZGERALD

Pont. Consiglio per il dialogo interreligioso

# Islam in dialogo

Alcuni sono dell'opinione che l'Islam ed i Musulmani non siano aperti al dialogo, nè teorico nè pratico. In queste pagine vorrei mostrare brevemente come il Corano possa offrire una base iniziale per il dialogo; vorrei poi presentare alcuni esempi di impegno dei musulmani per il dialogo.

Anzitutto un'osservazione di natura linguistica. Mons. Rossano in un discorso che tenne in occasione del  $25^{\circ}$  anniversario della Dichiarazione « Nostra Aetate » e della istituzione del Consiglio Pontificio per il Dialogo Interreligioso, osservava che i mulsulmani di lingua araba non accettano volentieri il termine « dialogo » ( $hiw\bar{a}r$ ), preso nel senso di scambio di domande e risposte. Per essi ciò implica l'idea di mescolanza o confusione. Essi preferiscono il termine « incontro » ( $liq\bar{a}r$ ). (1)

Potrebbe essere interessante esaminare le basi coraniche di questa preferenza. Il termine dialogo-hiwār non si trova nel Corano in questa forma. Ricorre invece due volte la forma verbale hāwara (Q. 18,34.37). E questo in una parabola a proposito di due uomini che stanno litigando tra di loro; così, mentre Arberry traduce « conversare », Yusif Ali in modo più giusto, sembra, traduce « dissenso comune ». Il termine implica l'idea di litigio ed opposizione. (2)

D'altra parte il termine «  $liq\bar{a}$ ' » « incontro » si trova 24 volte. Di solito fa riferimento all'incontro con Dio (cfr. ad es. 6,34: 40,45), cioè l'incontro dell'ultimo giorno, che significherà condanna per alcuni e gioia per altri. Questo incontro con Dio è oggetto di desiderio, ma è anche oggetto dell'operare dell'uomo: « Chi dunque spera di incontrare il Signore, operi opera buona » (18,110). Il termine non sembra essere usato per indicare un incontro di un uomo con un suo simile, sia musulmano, sia seguace di un'altra religione.

Il modo di questa particolare forma di incontro con gente di diversa convinzione religiosa viene tuttavia descritto nel Corano: « O Gente del Libro (cioè Ebrei e Cristiani): Venite ad un accordo equo tra voi e noi, decidiamo cioè di non adorare altri che Dio e di non associare a Lui cosa alcuna » (Q. 3,64). Qui non è tanto questione di uno scambio, un indagare sulle differenze, quanto venire ad un accordo, un intendersi.

Altri testi usano termini, la cui radice GDL indica disputa. «E non disputate con la Gente del Libro, altro che nel modo migliore» (Q. 29,46). Da ciò potrebbe apparire che ogni modo offensivo deve essere tolto da ogni disputa. Sentimenti simili vengono espressi in altri passi:

« Chiama gli uomini alla via del Signore con saggi ammonimenti e buoni, e discuti con loro nel modo migliore » (Q. 16,125). Potremmo dire che qui c'è un incontro verbale, uno scambio, però nel contesto di un invito alla via del Signore, cioè all'Islam. È interessante notare il commento di Yusif Ali a questo ultimo versetto:

« In questo bellissimo passo, si trovano i principi dell'insegnamento religioso, validi per ogni tempo ...Noi dobbiamo invitare tutti alla via di Dio ...Noi dobbiamo farlo con saggezza e discrezione, incontrando la gente là dove sono, convincendoli con esempi presi dal loro proprio bagaglio di conoscenze ed esperienza... Il nostro modo di proclamare non deve essere dogmatico, nè pieno di stima di se stesso, nè offensivo, ma gentile, attento all'altro, saggio e tale da attirare la sua attenzione... al punto che chi ascolta possa dire a se stesso: Costui non sta usando solo dialettica, non sta tentando di farmi arrabbiare; egli sta spiegandomi sinceramente la fede che è in lui, ed il suo motivo è l'amore per l'uomo e l'amore per Dio. »

Si potrebbe dire che qui siamo nel campo dell'annuncio più che del dialogo, anche se si può osservare che il messaggio deve essere comunicato in modo dialogico. Se cerchiamo una base coranica per il dialogo in quanto tale, potremmo prendere il seguente testo:

« Abbiamo fatto di voi una nazione che segue il medio cammino, affinché siate testimoni di fronte a tutti gli uomini ed il Messaggero di Dio sia testimone di fronte a voi » (Q. 2,143). Questa è la sola volta in cui si trova l'espressione « ummat<sup>an</sup> wasat<sup>an</sup> » (una comunità che segue il medio cammino). Si trova all'inizio di un passo che tratta della direzione della preghiera, la qibla. È ben noto che Muhammad ed i suoi primi discepoli pregavano con la faccia rivolta verso Gerusalemme. Fu solamente a Medina nell'anno 2 dell'Egira che la Kacba della Mecca divenne la direzione della preghiera. Questo cambiamento fu un segno di una crescente consapevolezza che i mulsulmani formavano una comunità distinta dagli Ebrei e dai Cristiani.

Qualunque sia il modo di intendere l'espressione « una comunità che segue il medio cammino » — i più recenti commentatori la interpretano in riferimento alla moderazione dell'Islam nei problemi sia dottrinali che morali — qualunque sia il modo di intenderla, è chiaro che esso suppone un contesto pluralista.

Se non ci fosse nessun'altra comunità, non ci potrebbe essere una

comunità che « segue il medio cammino ».

Altri passi coranici fanno vedere che non c'è da aspettarsi che questa pluralità sparisca.

« Ma quelli che credono, siano essi Ebrei, Cristiani o Sabei, quelli che credono cioè in Dio e nell'ultimo giorno e operano il bene avranno la loro mercede presso il Signore, e nulla avranno da temere, nè li coglierà tristezza » (Q. 2,62; 5,69). Il Corano, quindi, riconosce l'esistenza di gruppi differenti. Propone inoltre una riflessione sulla condizione della razza umana, e sul contrasto tra la sua unità originale e la presente diversità.

« Gli uomini formavano dapprima una comunità sola: poi posero dissensi tra di loro e se non fosse stato per un decreto antico del tuo Signore, sarebbero già stati decisi i loro dissensi » (Q. 10,19).

Forse il testo non è di una chiarezza immediata. Può sembrare volere dire che Dio avrebbe potuto restaurare la unità originale, ma Egli non lo ha fatto. Egli permise che le differenze continuassero ad esistere. Questo è affermato altrove:

« Ma se il tuo Signore avesse voluto, avrebbe fatto di tutti gli uomini una sola nazione » (Q. 11,118; 16,93).

Un altro testo molto noto lo esprime completamente:

Se Iddio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una comunità unica, ma ciò non ha fatto per provarvi in quel che vi ha dato. Gareggiate dunque nelle opere buone, ché a Dio tutti tornerete, ed allora egli vi informerà di quelle cose per le quali ora siete in discordia » (Q. 5,48).

Il piano di salvezza di Dio rimane un mistero. Non si può fare a meno di pensare all'esclamazione di Paolo:

« O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio. Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi ed inaccessibili le sue vie! » (Rom. 11,33).

Però, come Paolo, altrove, parla della rivelazione del piano di Dio (cfr. Ef. 1,9), così qui il Corano alza il velo del mistero, almeno in una certa misura. Differenze di nazioni, tribù (Q. 49,13), di appartenenza religiosa, sembrerebbero una prova permessa da Dio. Il suo compito sembrerebbe quello di favorire non una rivalità, ma una emulazione, non un trincerarsi dietro le difese, ma un espandersi dietro le buone opere. Alla fine tutte le differenze saranno assorbite da Dio.

Ora, in questa pluralità, la comunità islamica ha un ruolo da svolgere. I suoi membri devono essere testimoni di fronte a tutti gli uomini (Q. 2,143). Come questo deve essere compiuto, viene forse spiegato in un altro versetto:

« Voi siete la migliore nazione mai suscitata fra gli uomini, promovete la giustizia ed impedite l'ingiustizia, e credete in Dio » (Q. 3,110).

Promuovere la giustizia ed impedire l'ingiustizia (al-amr bi-l-ma° uf

wa-l-nahy an l-munkar) è diventato un principio fondamentale della morale islamica. È il dovere di ogni singolo musulmano; sopratutto è il dovere dei governanti. L'unire assieme « promovete la giustizia ed impedite l'ingiustizia » con « e credete in Dio », potrebbe suggerire l'idea che i principi morali hanno bisogno di una base religiosa. E non è forse ciò ugualmente importante nel 20° e 21° secolo, come lo era nel 7°? Non c'è forse qui qualche cosa che cristiani e musulmani di oggi potrebbero esplorare insieme?

Alcuni non musulmani presentano delle obbiezioni a proposito di questo versetto nel quale la comunità islamica viene lodata come « la migliore nazione mai suscitata ». Essi avvertono in ciò un senso implicito di superiorità, che pone così le premesse per una discriminazione basata sulla religione.

Forse il versetto dovrebbe essere visto come una chiamata a vivere conformemente ad un ideale, come un invito a compiere una missione affidata alla comunità.

Non posso fare a meno di pensare ad un passo della Bibbia:

« In quel giorno, Israele sarà il terzo con l'Egitto e l'Assiria; sarà una benedizione in mezzo alla terra. Ti benedirà il Signore degli eserciti: Benedetto sia l'Egiziano mio popolo, l'Assiro opera delle mie mani, e Israele mia eredità » (Is. 19,24-5).

Qui Israele è la nazione che « segue il medio cammino », non nel senso di essere superiore, ma nel senso di essere un fattore di unità. Perché il profeta dice anche:

« In quel giorno ci sarà una strada dall'Egitto verso l'Assiria, l'Assiro andrà in Egitto e l'Egiziano in Assiria » (Is. 19,23). Israele qui serve da ponte, da via di comunicazione.

Per ritornare alla realtà islamica, mi sembra che l'Islam, nato in un ambiente pluralista — Ebrei, Cristiani, Sabei, che, come abbiamo visto, sono ricordati nel Corano — ha trovato un accordo con questo pluralismo. Nonostante che il Corano contenga dei passi di natura bellicosa, ci sono altri passi che incoraggiano un *modus vivendi* armonioso. Sulla base di questi, uno scrittore musulmano potè affermare: « In forza delle esigenze della Rivelazione stessa, il musulmano è, per definizione, già aperto al dialogo ». (3).

Prima di proseguire, è bene domandarci che cosa si intende con il termine « dialogo ». Come affermato in *Dialogo e Annuncio*, il recente documento pubblicato dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, assieme alla Congregazione per la Evangelizzazione dei Popoli, « ...molti ostacoli ...nascono da una mancanza di comprensione della vera natura e scopo del dialogo interreligioso. Questi perciò devono costantemente essere spiegati » (4).

Se per dialogo si intendono discussioni di natura teologica e magari polemica, mentre si sta cercando di convincere gli altri che la loro credenza è sbagliata, allora si può facilmente comprendere che questa idea non può essere ammessa.

Il Consiglio Pontificio per il Dialogo Interreligioso ha il termine « dialogo » nel titolo (la traduzione araba usa il hiwār). Dialogo è qui preso in senso molto largo. Copre i quattro tipi di dialogo generalmente riconosciuti: dialogo della vita, vivendo assieme uno spirito di vicinato; dialogo dell'azione, operando assieme nel settore dello sviluppo e della liberazione; dialogo di scambi teologici, cercando di promuovere una più profonda comprensione e apprezzamento vicendevoli; dialogo di esperienza religiosa, comunicando le proprie ricchezze spirituali. (5) È bene tener presente questa molteplicità di significati, quando si riflette sull'Islam in dialogo.

Queste differenti forme di dialogo, dialogo di vita compreso, non si improvvisano. Qui è dove il « dialogo formale » e gli incontri di dialogo si dimostrano utili.

Ora vorrei far vedere come dei musulmani si sono impegnati in tali incontri, e vorrei sottolineare le loro iniziative in questo campo.

Il dialogo organizzato tra Cristiani e Musulmani, almeno nei tempi moderni, può essere fatto risalire al 1969 (6).

Nel marzo di quell'anno il Consiglio Mondiale delle Chiese radunò a Cartigny (Ginevra) circa 20 tra Cristiani e Musulmani impegnati, per indagare sulla possibilità di dialogo e fare piani per il futuro. Questo portò ad un incontro internazionale tenuto a Broumana (Libano) nel luglio del 1972, incontro a cui parteciparono 50 persone, divise ugualmente tra le due religioni.

Per inciso, permettetemi di esprimere il mio fervente desiderio e speranza che il Libano diventi, ancora una volta, un pacifico luogo di incontro per Cristiani e Musulmani.

L'incontro di Broumana fu seguito da due incontri regionali, uno ad Accra (Gana) nel luglio del 1974, e l'altro ad Hong Kong, nel gennaio 1975.

Da parte sua, il Segretariato per i non-Cristiani (questo era allora il nome del Consiglio Pontificio per il Dialogo Interreligioso), prese l'iniziativa di preparare gli incontri con il Consiglio Supremo per gli Affari Islamici al Cairo. Incontri ebbero luogo a Roma, nel dicembre del 1970, ed al Cairo, nel settembre 1974.

In modo totalmente indipendente da questi tentativi da parte degli organi ufficiali delle chiese, l'Associazione spagnola per l'Amicizia Musulmano-Cristiana organizzò un congresso a Cordova, nel settembre 1974. Un buon centinaio di persone partecipò a questo raduno. Un secondo raduno fu tenuto nel marzo del 1977, con un numero raddoppiato di partecipanti.

Durante questo periodo, da parte cristiana, si levarono delle lamentele per deplorare la « passività dei musulmani nei confronti delle offerte cristiane di mettere in piedi un dialogo che non poteva essere unilaterale ». Le parole sono quelle di un musulmano. (7)

Questo indusse alcuni professori dell'Università di Tunisi a lanciare una

serie di incontri islamo-cristiani. Il peso organizzativo fu sostenuto dal Centro di Studi e Ricerche Economiche e Sociali (C.E.R.E.S.) di Tunisi.

Cinque di questi incontri sono stati tenuti fino ad ora. Il primo, nel 1974 (anno che, in tutta verità, può essere considerato come l'anno del dialogo islamo-cristiano), ebbe come tema: «La Responsabilità dei Cristiani e dei Musulmani di fronte ai problemi dello Sviluppo ». La scelta del tema è interessante. Di proposito fu orientata verso un settore che potesse provvedere la possibilità per una ricerca comune di soluzioni, piuttosto che stimolare dei confronti.

Ci fu un cambio di orientamento? Si intuì forse che le differenze religiose non dovevano semplicemente essere annacquate? Quali che fossero le ragioni, un tema strettamente teologico fu scelto per il secondo incontro (1979): « Il significato e le tappe della Rivelazione ». Ma il moto pendolare tra il sociale e lo spirituale continuò. Il terzo incontro (1982) esaminò « I Diritti umani alla luce del Cristianesimo e dell'Islam ». Il quarto incontro, al quale partecipò il card. Arinze, Presidente del Consiglio Pontificio per il Dialogo Interreligioso, si concentrò sulla « Spiritualità, un bisogno dei nostri tempi ». L'ultimo incontro (1991) — i cui partecipanti espressero la speranza che non fosse l'ultimo — trattò diversi argomenti:

« Il contributo delle religioni alla pace — Problemi nel campo della Bioetica — Sociologia della religione, Storia della religione, e Antropologia religiosa ».

Un lamento che si è soliti fare a proposito di questi incontri — organizzati a modo di conferenze accademiche, con successione quasi interminabile di esposti scritti — è che il tempo lasciato alla discussione non è sufficiente. Tuttavia l'iniziativa presa dal C.E.R.E.S. ha reso possibile ad un certo numero di studiosi l'incontro, con l'inclusione della giovane generazione dei professori di università, alcuni dei quali sono stati incoraggiati a dedicarsi alla ricerca sul dialogo islamo-cristiano da gente come il Prof. Talbi ed il Prof. Abdelmajid Charfi.

Inoltre, è stata offerta l'occasione di esprimere punti di vista differenti, portando a riconoscere il fatto che questi non esistono solamente tra Cristiani e Musulmani, ma anche tra gli appartenenti alla stessa religione.

Tra il primo e il secondo degli incontri organizzati dal C.E.R.E.S., si tenne a Tripoli (Libia) un seminario. (8)

Ebbe luogo nel febbraio del 1976. Sebbene fosse frutto di un accordo tra il Segretariato per i non-Cristiani e l'Unione Socialista Araba in Libia, di fatto l'iniziativa fu dalla parte musulmana. Essendo la Libia il paese ospitante, su di essa cadde il peso maggiore dell'organizzazione. Ciò, a dire la verità, portò ad alcune sorprese. Per la generosità del capo libico, Col. Geddafi, circa 500 persone, Cristiani e Musulmani da tutte le parti del mondo, furono

invitate a Tripoli per l'occasione. Di conseguenza, quello che doveva essere un incontro privato tra teologi, divenne un avvenimento pubblico, tenuto nel teatro principale di Tripoli, con la partecipazione, una sera, dello stesso Col. Geddafi.

Non voglio descrivere nei particolari l'evento di Tripoli, attorno al quale molto è stato scritto, sopratutto a riguardo del comunicato finale. È ben noto che due articoli di questo comunicato finale non furono accettati dalla Segreteria di Stato. Quello che è forse meno noto è che gli incontri con i Libici non si fermarono dopo Tripoli. Per diversi anni si tenne una commemorazione del seminario di Tripoli. In una di tali occasioni, nel 1978, Mons. Rossano e P. Abou Mokh (l'attuale Vicario Patriarcale del Patriarcato Greco-Cattolico di Damasco) erano presenti a Bengazi per la restituzione di una chiesa alla comunità cattolica, un risultato immediato del seminario.

In anni recenti il dialogo è stato ripreso tra una organizzazione con la sede in Libia, la Società Mondiale per l'Appello all'Islam, ed il Consiglio Pontificio per il Dialogo Interreligioso. Dopo un incontro di natura esplorativa, incontro a cui il card. Arinze ed io stesso prendemmo parte, assieme a Mons. Martinelli, il vescovo cattolico in Libia, ed il suo vicario generale, furono cominciate le consultazioni.

Due furono tenute nel 1990, la prima a Roma su « L'idea e la prassi della missione e dell'appello », e la seconda a Malta su « Coesistenza tra religioni — Realtà ed Orizzonti ».

La prossima consultazione è prevista per l'autunno del 1993.

Un'altra organizzazione che ha preso l'iniziativa di impegnarsi nel dialogo con i cristiani è l'Accademia reale per la Ricerca sulla Civiltà Islamica, una ramificazione della Fondazione Al Albait, Giordania. Poiché il capo della Fondazione Al Albait è il principe ereditario Hassan, fu naturale che, in un primo tempo, i contatti venissero presi con una istituzione regale della parte cristiana. I primi contatti si ebbero assieme agli Anglicani di St. George House (castello di Windsor, Regno Unito).

Diverse cose in questi incontri sono degne di nota.

Le discussioni non furono limitate ai giordani ed ai britannici. L'Accademia Reale per la Ricerca sulla Civiltà Islamica ha riunito ogni volta un gruppo internazionale di musulmani. Da parte sua, il Decano di St. George ha invitato persone di diverse nazionalità e confessioni cristiane, cattolici inclusi. In qualche occasione ci fu anche la attiva partecipazione degli Ebrei. I temi di questi incontri riguardavano i valori comuni, il rispetto della vita familiare, gli affari e l'etica bancaria.

Aperture furono fatte da parte dell'Al Albait anche agli ortodossi. Questo portò ad una serie di consultazioni preparate assieme al Centro ortodossi Chambésy (Ginevra). Gli argomenti trattati furono: « Autorità nello Stato,

nella Società e nella Famiglia », « Coesistenza musulmana e cristiana nella storia di oggi », « Pace e Giustizia ». Nell'ultima consultazione ricordata, uno dei partecipanti da parte cristiana era il card. Ratzinger.

Come è stato notato, cattolici presero parte a questi incontri. Tuttavia il principe Hasan voleva avere un dialogo diretto con i Cattolici. Il Consiglio Pontificio per il Dialogo Interreligioso accettò di co-sponsorizzare una ulteriore serie di colloqui, con l'unica condizione che la chiesa locale vi partecipasse attivamente. La pianificazione, perciò, fu sempre fatta assieme a Sua Beatitudine Michel Sabban, Patriarca Latino di Gerusalemme.

Tre consultazioni hanno avuto luogo fino ad ora. La prima a Roma, nel dicembre 1989, esaminò l'educazione religiosa, con speciale riferimento ai livelli della scuola superiore e all'Università. La seconda ad Amman, nel dicembre 1990 (appena prima della guerra del Golfo), si occupò dei diritti dei bambini, prima della nascita, nell'età pre-scolare, nell'età scolare. Il terzo incontro, ancora a Roma, nel giugno 1992, affrontò il ruolo delle donne nella società, secondo l'Islam ed il Cristianesimo. Fu notevole per una forte partecipazione delle donne.

Questi incontri erano di natura privata, nel senso che le discussioni non erano aperte al pubblico. Tuttavia esse non sono in nessun modo segrete. Nelle due occasioni, quando gli incontri furono tenuti a Roma, i partecipanti furono ricevuti in udienza dal Santo Padre, i media furono informati. Inoltre la pubblicazione degli Atti di queste consultazioni, in arabo e in inglese, permette ad un pubblico più vasto di beneficiare degli scambi.

Altre iniziative potrebbero essere ricordate. C'è un accordo a livello accademico tra l'Università di Ankara in Turchia e la Pontificia Università Gregoriana di Roma. Questo ha portato come risultato ad uno scambio di professori ed anche ad un certo numero di colloqui tenuti a Roma ed in Turchia. Il più recente di questi, che ebbe luogo in parte ad Istambul e in parte ad Ankara, commemorò il centenario della Rerum Novarum. Tra i cristiani che vi hanno partecipato, c'era il card. Etchegaray, Presidente del Consiglio Pontificio « Giustizia e Pace ». Per quanto io sappia, la Turchia è l'unico paese, a maggioranza musulmana, in cui questo centenario è stato celebrato.

Gruppi di dialogo islamo-cristiano esistono in diversi paesi. Esempi potrebbero essere: l'Associazione Pakistana per il Dialogo Interreligioso, una Associazione del Bangladesh, il Movimento Silsilah delle Filippine, l'« Incontro » con sede a Betlemme, che quest'anno celebra il suo decimo anniversario. Forse il più antico di questi gruppi di Dialogo è l'Associazione per la Fraternità religiosa al Cairo. Nella sua forma attuale risale al 1975, ma in realtà esso è la rinascita di un gruppo precedente, l'Associazione dei fratelli della Sincerità, che si riunì dal 1941 fino alla rivoluzione egiziana del 1953.

È improbabile che, a quel tempo, ci fossero molti altri luoghi al mondo, in cui Cristiani e Musulmani si incontravano in modo regolare e per un dialogo formale.

Non sarebbe giusto trascurare un altro gruppo formatosi fino dal 1978. Nacque come reazione ai congressi che si tenevano ai primi e a metà degli anni Sessanta.

Un certo numero di studiosi musulmani e cristiani, particolarmante in Tunisia, sentivano che questi grandi incontri non erano il modo migliore per condurre una ricerca teologica comune. In questi raduni infatti c'è sempre la tendenza a cominciare da zero, come se nulla fosse stato detto o scritto sugli argomenti in programma. Molto spesso c'è poca opportunità per una vera discussione. Questi studiosi perciò aspiravano ad una associazione più stabile, che assicurasse la necessaria continuità per raggiungere qualche progresso.

Di qui la formazione del Gruppo di Ricerche Islamo-Cristiane (GRIC). Può essere opportuno presentare alcuni estratti dalla Carta Fondamentale del GRIC.

Incomincia con una professione di fede nella rivelazione di Dio attraverso la sua Parola, conosciuta dai musulmani nel Corano e dai Cristiani in Gesù Cristo.

Continua dicendo: « Per quanto perfetta sia la Parola sulla quale è basata la nostra fede, noi non pensiamo che la conoscenza che ci è concessa di questa parola esaurisca interamente le sue ricchezze e quelle del mistero di Dio. »

Di qui « la certezza che la nostra fede necessariamente ci porta, con l'aiuto di Dio e con la sua luce, ad una instancabile ricerca della verità ».

E « ...noi siamo condotti a riconoscere che modi di avvicinarsi diversi dai nostri propri... sono legittimi, e possono essere fecondi anche per noi ...Noi rifiutiamo ogni forma di sincretismo... Il nostro scopo non è quello di eliminare le differenze essenziali, nè di minimizzarle... Piuttosto noi vogliamo riconoscerle in tutta lealtà e collocarle al loro giusto posto ».

I membri appartengono al gruppo « come privati e non come rappresentanti di qualche autorità religiosa o politica... Noi ci impegniamo in questo lavoro come credenti... Noi lottiamo per una migliore conoscenza della nostra fede, noi cerchiamo di rispondere alle domande del mondo presente e così contribuire al progresso nelle nostre comunità. Questo spiega il motivo per cui noi pubblicheremo le nostre ricerche... La serietà delle nostre ricerche sarà l'unica garanzia alla quale ci appelleremo per la validità delle nostre conclusioni ».

Il GRIC ha ramificazioni in Tunisia, Marocco, Francia e Belgio. Per qualche tempo ebbe ramificazioni anche in Algeria e Senegal.

In questo modo si è costituita una rete di ricerca che funziona secondo un

metodo convenuto. Una volta che un tema generale è stato scelto, le sue suddivisioni vengono affidate ai gruppi nazionali. I resoconti di questi gruppi sono discussi in una assemblea plenaria annuale, che raduna delegati di ogni gruppo. I resoconti, prima di essere pubblicati, devono essere stati accettati da tutti.

Fino ad oggi il GRIC ha trattato i seguenti problemi: la Rivelazione, che ha portato alla pubblicazione di un libro, « Queste scritture che ci interrogano » (10); il Secolarismo, i cui risultati sono stati presentati in un articolo (11); Fede e Giustizia (il libro è in preparazione). La ricerca in atto riguarda il concetto di peccato e di responsabilità etica.

I membri del GRIC sono i primi ad ammettere che il loro lavoro non è perfetto. Tuttavia essi hanno dato prova di coraggio e di grande perseveranza. Si spera che il loro esempio sia seguito da cristiani e musulmani in altre parti del mondo.

Vorrei concludere questa rassegna con un riferimento ad un gruppo molto più piccolo e più locale, il gruppo « Ribāt al-Salām » in Algeria.

Un gruppo di cristiani in Algeria decisero di incontrarsi due volte all'anno allo scopo di incoraggiarsi a vicenda nel loro incontro con i credenti musulmani. Essi sentirono il bisogno di approfondire la loro conoscenza della spiritualità islamica. Ora avvenne che il monastero trappista, nel quale decisero di incontrarsi, Nostra Signora dell'Atlas, si trovasse vicino a Medéa, una città dove la confraternita musulmana al-Alawiyya ha un forte seguito.

Nel 1980 alcuni membri della confraternita chiesero se essi potessero incontrarsi assieme ai membri del gruppo « Ribāt al-Salām » e pregare con loro. Ciò fu accettato, e provvidenzialmente portò ad un cambiamento totale del gruppo. I cristiani continuarono ad incontrarsi separatamente per preparare l'incontro con i loro amici musulmani, e per riflettere su di esso, una volta avvenuto; ma l'incontro interreligioso è certamente la parte centrale di ogni raduno. Sono stati esaminati temi comuni come la lode, il perdono, Dio che raduna gli uomini. Nella misura in cui cresceva la confidenza, gli scambi si sono arricchiti, passando dal mondo astratto delle idee a vivere gli ideali spirituali nella vita giornaliera.

Questo tipo di incontro è forse raro nel dialogo islamo-cristiano; fa però vedere che c'è gente aperta e desiderosa di uno scambio a questa profondità.

Questa rassegna del contributo musulmano al dialogo non vuole essere per nulla esaustiva. Per essere completa avrebbe dovuto tener conto della partecipazione dei musulmani negli organismi interreligiosi, come la Conferenza Mondiale su Religione e Pace, od il loro coinvolgimanto in strutture interreligiose come l'Interfaith Network in Inghilterra e Galles.

Spero, almeno, di aver mostrato che i musulmani non sono indietro nel loro inpegno per il dialogo. Alcuni potrebbero obbiettare che è solo una élite che si impegna in questo modo nel dialogo. Risponderei a ciò dicendo che questo

è vero anche per la parte cristiana. Eppure il Papa, Giovanni Paolo II, ha detto nella sua lettera enciclica «Redemptoris Missio»: «Ogni credente ed ogni comunità è chiamato a praticare il dialogo, anche se non sempre allo stesso grado ed allo stesso modo» (RM 57).

Oggi ci sono cristiani e musulmani in ogni parte del mondo. In alcuni posti, come è ben noto, ci sono sfortunatamente tensioni, ed anche amari e costosi conflitti. In altre, invece, Cristiani e Musulmani vivono fianco a fianco in armonia. Teniamo viva la speranza che l'impegno crescente per il dialogo, sia da parte cristiana che musulmana, possa contribuire ad una comprensione maggiore, ad un rispetto più profondo, e ad una collaborazione crescente.

#### NOTE

- 1. P. ROSSANO, Le cheminement du dialogue interreligieux de « Nostra Aetate » à nos jours, in Bulletin. Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones 74(1990) p.139.
- 2. Cf. The Holy Qur-an. Text, translation and commentary A. Yusuf Ali, Beirut, Lebanon, 1968, p.689.
- 3. Ali MERAD, Dialogue islamo-chrétien: pour la recherche d'un langage commun, in Islamochristiana 1(1975) p.4.
  - 4. Dialogue and Proclamation no.53, in Bulletin 77 (1991) p.232.
  - 5. Cf. Dialogue and Proclamation no.42, in Bulletin 77 (1991) p. 228.
- 6. Una utile lista degli incontri, in M. BORRMANS, Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims, New York/Marwah, Paulist Press, 1990, pp. 116-119.
- Abdelmajid CHARFI, Quelques réflexions sur la recontre islamo-chrétienne de Tunis, in Islamochristiana 1 (1975) pp. 26-48.
- 8. Cf. Maurice BORRMANS, Le séminaire du dialogue islamo-chrétien de Tripoli (Libye) (1-6 février 1976), in Islamochristiana 2 (1976) pp. 135-170; Bulletin 31 (1976), pp. 26-48.
  - 9. General Guidelines for True Dialogue, in Islamochristiana 6 (1980), pp. 230-233.
  - 10. Ces Ecritures qui nous questionnent, Paris, Le Centurion, 1987.
  - 11. Etat et religion, in Islamochristiana 12 (1986) pp. 49-72.



#### MAHMOUD AZAB

Université d'Alazhar, le Caire

# Prophétie et Prophètes dans l'Ancien Testament et dans le Coran

# Donnée historique:

Quand on parle de prophètes, on pense aussitôt aux prophètes d'Israël dont les oeuvres et les paroles nous sont connues par les écritures de l'Ancien Testament. Cependant les recherches modernes ont montré qu'il existe des prophètes dans les diverses parties du monde religieux, ils en existaient autrefois comme il en existe dans les temps modernes. Dans ce monde religieux nous distinguons un type particulier d'homme ou de femme que l'on dit prophétique.

Quelles sont les charactéristiques de ce type?

Les prophètes bibliques se comportaient comme leurs prédécesseurs ou contemporains apportant de semblables réponses qu'ils exprimaient de la même manière avant que la révélation du Dieu de l'Ancien Testament mène le prophétisme vers de nouveaux horizons.

# En Egypte:

L'étude des textes égyptiens montre une mentalité très proche des oracles prophétique de l'Ancien Testament. Neferti était le contemporain du fondateur de la XII<sup>e</sup> dynastie. On le connaît plus précisément dans l'art de « dire les choses passées et les choses à venir ». Il avait reçu une formation intellectuelle de scribe, mais il était aussi attaché au service d'une divinité du delta.

#### En Mésopotamie:

À Sumer dans les grandes circostances le voyant baru (en sumérien: mashshu-gidgid = celui qui plonge les mains à l'intérieur du chevreau) examine les entrailles, d'autres interprètent les songes, tandis que des prêtres au cours d'une nuit passée dans le temple reçoivent de précieuses communications.

Gudea aperçut dans une vision nocturne son Dieu Ningirsu qui lui révélait l'image intégrale de la maison qu'il désirait (à comparer avec Zacharie et Daniel).

# Donnée linguistique

Quand les termes se ressemblent dans leurs prononciations et diffèrent dans leurs significations dans deux méthodes ou deux cultures ou même chez deux peuples, on se trouve devant des ambiguïtés difficiles à surmonter. Cela est beaucoup plus difficile et subtile encore dans le domaine des religions et beaucoup plus particulièrement dans deux religions monothéistes comme le Judaïsme et l'Islam.

Le mot qui désigne le prophète en hébreux est  $n\bar{a}b\bar{b}$ , en arabe nabiyyun, en araméen  $nbiyy\bar{a}$  et en accadien  $n\bar{a}bu$ . C'est un mot sémitique commun, prononcé presque également dans toutes ces langues, très proches l'une de l'autre, dans sa signification; mais il faut remarquer qu'il y a beaucoup de nuances dans ces significations. Au suivant nous allons nous occuper de ce terme en hébreux et en arabe.

#### En Hébreux:

La racine nada n'est pas employée, mais on a la forme augmentée nibbā pour dire «informer» ou «parler par sa qualité de prophète». Parfois elle désigne «chanter (des chansons religieuses)», comme si la personne était guidée par un esprit divin. Ou aussi le sens de «louer Dieu». On l'a souvent dans la forme réfléchie hitnabbē dans les mêmes significations que nous venons de citer, en ajoutant encore le sens de «devenir fou». Dans ce cas on a un prophète dans un état de majdub, «attiré par l'esprit divin». Il ne peut donc pas contrôler son comportement et peut faire des actions irraisonnables. Dans ce contexte on peut ranger les prophètes menteurs.

Donc le sens le plus courant de la prophétie est «informer» ou «annoncer». L'idée de 'injidāb n'est pas originale en sémitique. Le prophète est celui qui parle ou qui informe avec l'aide divine, il est la langue de Dieu: kpi tihiē «tu seras comme ma bouche».

Quelques chercheurs préfèrent le sens accadien du mot *nabu* « appeler », participe passif, c.à.d. « l'appelé par Dieu » pour un message religieux sous une influence forte qui le pousse à cette mission dans laquelle il est conscient de tout changement qui lui arrive. Il est soumis è la volonté de Dieu par la

révélation. C'est un guide spirituel chargé directement de la part de Jahvé pour avertir son peuple qui est tombé dans le péché et pour l'appeler à se réformer.

Avant l'apparition du terme  $n\bar{a}b\bar{i}$  l'hébreux employait le terme  $h\bar{o}z\acute{e}$  « voyant » ou « visionnaire »: « Autrefois en sraël, voici ce qu'on disait en allant consulter Dieu: Allons donc chez le voyant. Car au lieu de prophète, comme aujourd'hui, on disait autrefois voyant » (Samuel 9/9). Dans cette citation on est en face d'un document qui témoigne une évolution de la prophètie hébraïque dans le terme et dans la signification. Le terme  $n\bar{a}b\bar{i}$  « prophète » est donc à considérer comme une innovation remontant plus haut que la période de la composition du livre de Samuel. On dit que cette phrase « on disait autrefois voyant » fut ajoutée par le scribe. Les chercheurs en déduisent que le mot  $n\bar{a}b\bar{i}$  n'était pas connu chez le peuple d'Israël.

Cette évolution comprend à la fois les qualités et les fonctions de l'homme de Dieu. Le hōzē « voyant » était celui qui informe de l'avenir et du mystère selon des signes dont il a reçu l'interprétation et la signification de ces précédesseurs. Il était sage, magicien et visionnaire. Les voyants étaient connus chez les sémites anciens, ils examinaient le fois des animaux victimes du sacrifice et ils cherchaient des signes dans les rêves en les interprétant au moyen de la science du mystère pour informer de l'avenir.

Quelle est donc la différence entre cet ancien voyant  $h \bar{o} z \bar{e}$  et le prophète recent  $n \bar{a} b \bar{i}$ ? Ce dernier est une personne toute différente de la première. C'est celui qui possède le désir de Dieu, l'extase et l'ivresse mystique qui le mène au dépouillement des biens terrestres et à se lancer pour un temps donné hors du domaine des sens, comme dans l'état de démence. Pendant cet état, sous le pouvoir de l'esprit divin, il voit, il agit et il parle.

Mais cet état d'ivresse mystique ou trance est considéré chez quelques chercheurs comme étranger à la nature du peuple sémite. Elle serait plutôt originaire de l'Asie mineure, venue en Israël par la Syrie et la terre de Canaan. Selon cette conception, Samuel ne serait pas considéré comme  $n\bar{a}b\bar{l}$ , mais plutôt comme  $h\bar{o}z\bar{e}$ . Moïse lui même aura un caractère de visionnaire ou comme celui des magiciens égyptiens, mais à un niveau plus élevé que ceux-ci. Par conséquent tous les passages ou les livres qui employent le terme  $n\bar{a}b\bar{l}$  « prophète » sont considérés comme tardifs. Le livre del Nombres 12/7, 8 et celui de Deutéronome 15/8 ont été écrits quand on avait oublié les caractétistiques de  $h\bar{o}z\bar{e}$  et après que le terme employé était devenu  $n\bar{a}b\bar{l}$ . Au sens actif le  $n\bar{a}b\bar{l}$  serait alors « locuteur » (Jer 14/18) ou « proclamateur » (Neh 6/7. Au sens passif ce serait « celui qu'on fait parler » (par la divinité).

En babylonien le roi est celui que les Dieux ont « appelé ». Il est difficile de donner la préférence à une de ces deux hypothèses, car il y a des textes où les termes ne traduisent que l'idée de « porte-parole » (Exode 4, 14/17, 7).

# Nābī égale «porte-parole» et «prophète»?

Le préfixe ou la particule « pro- » dans le mot grec « prophète » n'est pas le « pro- » temporel (dire d'avance) mais plutôt le « pro- » substantif (dire à la place de). Ainsi le prophète serait le porte-parole de quelqu'un; c'est celui qui parle devant une foule. L'usage de  $n\bar{a}b\bar{l}$  nous semble alors proche de l'usage gréco-égyptien, bien qu'il ne se confonde pas réellement avec lui. M. S. Segal rejette complètement cette explication. Pour lui, l'idée de la prophétie ne vient pas de l'extérieur; il insiste sur son originalité hébraïque et il en conclut que le  $n\bar{a}b\bar{l}$  « prophète » n'est rien autre que le  $h\bar{o}z\bar{e}$  « voyant », écartant toutes nuances linguistiques et toute différence sémantique que nous venons d'exposer.

#### En Arabe:

Le terme nabiyyun (participe de la racine naba'a) dans Lissānu l\*Arab (La langue des Arabes): naba'un = habarun (information, nouvelle) plur. 'anbā'un. Dans le Coran « anni annaba'i l\*amm » (de la grande nouvelle, c.à.d. le Coran ou la résurrection). Al Gāwhari dit: le nabi'u est celui qui informe de la part de Dieu, donc informateur comme nadīrun « avertisseur ».

Le nabiyyun est donc celui qui informe de la part de Dieu, il est son porteparole; le Coran dit: « wamā yanţiqu <sup>c</sup>ni lhawā'in huwa 'illā waḥyun
yoūḥā <sup>c</sup>llamahu jǎdīdu l quwā » (il ne parle pas sous l'empire de la
passion. Ce n'est qu'une révélation qui lui était inspirée. Le puissant, le fort
la lui a fait connaître (Al Najm 3-5). Le prophète est donc renforcé ou poussé
par l'Esprit « šadīdu l'quwā », il est sous l'influence d'une révélation qui
vient d'une puissance supérieure. Dans l'Islam le prophète, chaque prophète,
est soutenu par un miracle. Allah met ses miracles aux mains de celui qui
prétend à la prophétie, comme preuve justifiant sa prétention. Du point de
vue historique les arabes antéislamiques connaissaient le ra'iyyu « voyant »
(à comparer avec hōzē en hébreux). Ils avaient aussi le cāhin « devin ». Le
premier était muni d'une sorte de ginn attaché à lui pour l'informer du mystère
'al ġ ayb. Il lui offre aussi une connaissance de la médecine et de la vision
cirāfa.

Les Arabes accusaient le prophète Mohammad de folie, mais le Coran rejette cette accusation: « wamā ṣāḥibukum bimagnūn » votre compagnon n'est pas possédé (Takwī 22). Et il n'est pas magicien non plus: « waqalu 'in hada illa sihrun muftara » (ils disaient, ce n'est qu'une magie prétentieuse). Le prophète de l'Islam n'est pas poète non plus. Le Coran n'est pas de la

poésie: « wamā huwa biqawli ša<sup>c</sup>irin » (ce n'est pas la parole d'un poète) (Alḥāqqa, 41). Il n'est pas cāhin « devin » non plus: « walā biqawli kāhinin » (Alḥāqqa, 42), bien que juste après la première révélation des premiers versets sa femme Hadiga l'ait accompagné chez son cousin Waraqa bnu Nawfal (moine chrétien?). C'est lui qui annonce la bonne nouvelle. C'est le nāmūs « révélation » que recevait Moïse.

## Les prophètes du point de vue de l'Islam:

Dans le Coran tous les prophètes et les messagers précédant Mohammed, et Mohammad lui-même, forment une unité homogène, car leur message est identique: C'est la proclamation continuelle de l'adoration d'un Dieu unique, ils ont un but identique: c'est l'éradication du paganisme et du fait de donner des associés à Dieu. Leur message appelle à une réforme religieuse, à l'amélioration de la sitation politique, économique et morale de l'humanité. Les prophètes vus par le Coran ont une tendace à l'humanisme et à l'universalisme, tous soumis à la volonté divine. Ils sont dès lors décrits dans le Coran comme musulmans (boqara 128). Muslim en arabe signifie « soumis à Dieu ». Le Coran applique son concept de la prophétie de Mohammed à tous les prophètes précédents.

#### Conclusion:

L'Ancien Testament couvre des periodes longues et différentes; c'est pourquoi l'on ne sera pas étonné de voir le concept de la prophétie varier et évoluer d'une période à l'autre. Quant au Coran, il était tout entier révelé pendant vingt-trois ans, un même et un seul prophète l'a reçu et c'est pourquoi on n'a qu'un seul concept de la prophétie: Abraham est le père des prophètes qui sont tous des frères (...).

Tandis que l'Ancien Testament parle des genres ou des catégories de prophètes (grands et petits), et même de faux prophètes, le Coran ne reconnaît que ceux qui sont reconnus dans l'Ancien Testament.

L'Ancien Testament présente les prophètes en tant qu'êtres humains avec leurs qualités et leurs défauts. Le but principal de l'Ancien Testament est par là la narration de l'histoire du peuple d'Israël. Par contre le Coran donne une version idéalisée des prophètes de l'Ancien Testament: il leur accorde des qualités particulières, qui les qualifient pour transmettre le message divin: « waṣṭanactuka calā caynī » (et je t'ai élevé sous mes yeux) (Tāha 39). Dans la théologie islamique (ilmu l'kalam) les prophètes sont inaccessibles aux

erreurs: « ma sumun mina l'hata ». Cette vision idéaliste des prophètes est justifiée dans le Coran par le but principal de l'envoi des prophètes: c'est de réformer leurs peuples; ils sont des modèles à suivre.

Dans l'Ancien Testament des personnalités comme Abraham, Isaak, Jacob et Joseph sont des patriarches, David et Salomon sont des rois du peuple d'Israël; ils ne sont pas considérés comme prophètes (pas plus que Zacharie ou Noé). Dans le Coran ils sont tous des prophètes envoyés par Dieu.

Les différences que nous avons citées plus haut entre le concept de la prophétie dans l'Ancien Testament et dans le Coran sont souvent une des causes du malentendu dans le dialogue religieux et théologique entre Orient et Occident.

#### MARIASUSAI DHAVAMONY

Pont. Università Gregoriana

# Sacro e valori umani secondo la Bhagavad-gītā

#### Introduzione

Per gli indù il sacro è il divino (Dio o l'Assoluto), il quale è il realmente Reale, la Luce, l'immortale, l'Eterno, immanente al mondo e all'uomo. Esso è il Supremo, il fondamento di tutta l'esistenza e il principio ultimo della coscienza umana; cioè vale a dire che il divino è il reale del reale, il controllore interiore, il Sé più intimo, la trama e il tessuto di tutte le cose, uno che è diverso dal mondo, ma che lo controlla dal di dentro. (1) La famosa identificazione dell'essenza dell'uomo con l'immutabile Divinità che inabita e controlla l'intero universo, è espressa nella formula: *Tattvamasi*: Quello (il divino) tu (l'io individuale) sei (2). Questa primitiva tendenza non dualistica delle Upanisad (3) è superata dall'emergere di un Dio personale, Signore di tutto ciò che esiste. Questo Dio Supremo personale diventa l'immanente e trascendente, a cui vengono attribuite qualità personali e perfezioni morali. Dio pervade tutto il mondo e tutto il mondo è suo (4).

Nella Bhagavad-gītā questa tendenza teistica si sviluppa in un teismo pienamente maturo. L'ideale della vita umana nella corrente non-dualistica è l'identificazione dell'io individuale con l'Io Assoluto; invece nella corrente teista esso è l'unione nell'amore con Dio personale (5). Queste due tendenze sono continuate nell'Induismo posteriore anche fino ad oggi. Il profano è ciò che è determinato dal tempo, dallo spazio, dal cambiamento e dalla mortalità; esso è ciò che appartiene all'esistenza empirica e fenomenica, in cui non c'è alcun significato reale e fine ultimo, è ciò che si muove nel circolo di una varietà di nascita e di morte. In questo modo è spiegata la struttura del sacro o divino e del profano, secondo l'esperienza religiosa indù.

Già nel Mahābhārata Prajāpati dice: « La verità, la padronanza di sé stesso, la pazienza e la saggezza sono praticate dai saggi. Gli Arii affermano che la pazienza, la verità, la rettitudine e il non far male ad esseri viventi sono le virtù principali ». Se insultato, io non rispondo; se battuto, sono paziente (o perdono) ...se colpito, non restituisco il colpo, e non desidero neppure il

male del mio percussore... Gli dei si dilettano nei virtuosi e nei saggi... Ogni uomo diventa ciò che egli desidera di essere, e simile a coloro con cui egli desidera di associarsi. La dottrina segreta dei Veda è la verità, ma per raggiungere la verità si deve prima ottenere padronanza di sé stesso (in questa sono implicite tutte le virtù morali enumerate sopra), la quale è la porta all'immortalità... Il segreto della saggezza (degli dei) è che non vi è nulla di più nobile che l'umanità (6). Il che significa che l'uomo è in sé stesso divino e può raggiungere ciò che vi è di più alto. Qui è evidente l'enfasi alla morale, la felicità si raggiunge solo con la pratica della verità e della condotta buona (morale). (Satyena silena sukham) (7).

Ognuno deve praticare il bene (sivam acaret) verso tutti, nella sua mente. Il saggio dice che la rettitudine di tutte le creature è un attributo della mente (mānasam dharmam āhus) (8). La conoscenza senza moralità è cosa tanto futile, quanto la moralità senza conoscenza. L'uomo con proprio sforzo deve conseguire tutte due le perfezioni. Il comportamento morale porta l'uomo a quella purezza che lo unisce con Dio che è purezza assoluta: « Gli attributi della persona morale sono la generosità, la veracità, la modestia, la rettitudine, la pazienza, la purità rituale, e la purità di condotta, la padronanza dei sensi, la meditazione, lo studio. Per mezzo di queste virtù si accresce l'energia spirituale dell'uomo e questa annulla il peccato » (9).

Non vi è la distinzione fra la condotta morale e la credenza religiosa alla base della concezione morale del divino. L'unione della credenza religiosa e della morale è indissolubile. La morale è necessariamente religiosa; la religione è necessariamente morale. La rettitudine è una forma di Dio. Anche i Veda su cui si basa la morale (dharma) sono eterni e divini.

#### L'uomo e il Sacro

Secondo la *Bhagavad-gītā*, Dio si manifesta nel cosmo in due modi: o come l'unico spirito, la coscienza costitutiva del nucleo intimo di ogni essere vivente (10) o come una sostanza-forza, materia prima (*prakrti*) che si sviluppa nella varietà di tutte le facoltà materiali sottili o grossolane (organi del pensiero ecc.) e degli elementi. Tutte le cose percepibili emanano dall'immutabile (*aksara*), forma inferiore e impersonale di Dio; l'immutabile è la sede suprema di Dio (8.21), il non manifesto superiore (8.20), il Brahman (8.3) che è matrice divina (11); Dio depone in esso il germe da cui viene la nascita di tutti gli esseri. (14.3) Questo immutabile è la natura (*prakrti*) da cui provengono i corpi e gli organi di tutti gli esseri; esso è anche la totalità delle anime entrate nei corpi.

Prakrti (natura primordiale) consiste di tre componenti (guna): la bontà, (sattva), la passione (rajas) e la tenebra (tamas). Questi elementi della materia implicano nei lacci dell'esistenza, nel corpo, l'anima indefettibile. La bontà che è luminosa e pura lega l'anima, facendola aderire alla gioia e alla conoscenza. La passione ha per la sua essenza la cupidigia, poiché nasce dalla sete del desiderio e dall'attaccamento al frutto delle azioni. La passione lega l'anima nei lacci dell'esistenza, facendola aderire all'azione. La tenebra invece che si origina dall'ignoranza lega l'anima nei lacci dell'esistenza, colla negligenza, la passività e la stupidaggine. E mentre la bontà conduce alla gioia, la passione conduce alla azione e la tenebra turba la mente così che trascura il dovere. Ouando come luce risplende la conoscenza attraverso ogni porta del corpo, allora la bontà predomina sulle altre due; quando la passione prevale, cupidigia, attività, irrequietudine e avidità ne provengono; oscurità, inerzia, negligenza ed errore nascono, quando prevale la tenebra. Il frutto di una buona azione proviene dalla bontà e non ha in sé la macchia; frutto della passione è il dolore; frutto della tenebra è l'ignoranza (4.5-17).

C'era un movimento della spiritualità per cui la salvezza consisterebbe nella conoscenza illuminante che è il premio di una vita spesa in contemplazione intensa e devota ai più alti ideali etici e spirituali. Ci sono stati due movimenti di questa spiritualità: scuola di pravrtti (la via attiva) e nirvrtti (la via del ritiro). I seguaci della via del ritiro passavano la vita più o meno da eremiti; intendevano per ritiro la rinuncia alla vita attiva religiosa, per dedicarsi ad un oggetto spirituale e per raggiungere la meta più elevata senza aspirare ad alcun premio sia nel paradiso che nella rinascita più elevata nella vita fenomenica. Lo scopo di tale rinuncia era una esperienza estatica di unione con Dio. L'altra scuola accettava le esigenze della vita religiosa ed adempiva ai doveri della religione e del mondo. Tali vivevano nel mondo ma non erano del mondo. Essi erano consci che la vita era un dovere loro imposto; ma non erano stretti dai suoi legami; anime libere in un mondo che le circondava e limitava ma non le incatenava. Perciò essi potevano provare le gioie e sopportare i dolori; ma non potevano trovare piacere nelle azioni malvage, poiché anche per essi la vita spirituale era basata sulla moralità della vita.

Questi tre elementi costitutivi legano lo spirito umano al corpo in modo che l'uomo, accecato, crede di agire e aderisce al mondo e alle opere; il saggio invece è intimamente conscio del fatto che lo spirituale è diverso da tutto ciò che appartiene alla materia primordiale (prakrti). Chi non si lascia scuotere da questi elementi della materia, ma siede indifferente ad essi e sta fermo e non vacilla; chi è sempre uguale nel dolore e nel piacere ed è padrone di sé, chi è uguale nel biasimo e nella lode, nell'onore e nell'infamia, uguale verso gli amici e verso i nemici, e rinuncia al frutto di ogni azione, è costui che ha superato gli elementi costitutivi della materia.

Allo stesso tempo se onora Dio colla fede, assume la natura dell'Assoluto. (14.22-26) L'uomo che non si lascia turbare da essi, ma se ne sta impassibile nel piacere e nel dolore, è già foggiato per l'immortalità (2.15).

Ognuno deve liberarsi dagli opposti, (12) quali il piacere e il dolore e simili, deve stare sempre fermo nella verità; deve essere insomma padrone di sé (2.45). Sapiente è colui, le cui azioni sono tutte esenti da desideri e da passioni, che agisce arso dal fuoco della conoscenza; egli abbandona ogni attaccamento al frutto delle azioni sue, è sempre soddisfatto; egli ha domato il cuore e il pensiero, perché egli agisce rinunciando ad ogni possesso. Tale persona non contrae macchia di peccato. (4.19-20) Chi non più odia né desidera, poiché chi è riuscito a superare gli opposti o contrari dell'amore e dell'odio, facilmente si libera dai lacci dell'azione.

Dobbiamo riconoscere nel Dio Krishna il germe eterno di tutti gli esseri; Egli è l'intelligenza degli intelligenti, il genio dei geni. Egli è la forza dei forti, priva di desiderio e di passione. Egli è quell'amore degli esseri che non si oppone alla virtù. Tutti gli esseri in cui predomina o la bontà o la passione o l'ignoranza dipendono da Dio; Dio non è in loro; ma essi sono in Dio. Illuso dalle essenze costituite dalle tre guna (elementi costituenti) della materia, il mondo non riconosce che Dio è indistruttibile e ad esse superiore. Solo coloro che si rivolgono a Dio riescono a superare questa illusione dovuta agli elementi della materia (7.10-14).

# L'azione umana e il sacro

La rinuncia alla azione e la pratica dell'azione portano entrambe alla suprema felicità. Tra queste due però la pratica dell'azione è superiore alla rinuncia, purché si agisca senza attaccamento; perché nessuno può rinunciare completamente all'azione. (5.2) La dottrina che si fonda sulla conoscenza Sāmkhya), come quella si basa sulla pratica (Yoga) (13) possono condurre alla salvezza. Le due vie non si escludono ma si integrano e vanno insieme. Ma la Bhagavad-gītā favorisce la pratica dell'azione (pravrttī).

Non si può astenersi dall'azione perché il restare inattivo non comporta alcuna felicità. Nel mondo nessuno, nemmeno per un momento, può rimanere inattivo perché tutta la natura è costretta dalle energie naturali a compiere qualche azione. Il saggio si comporta rettamente seguendo il proprio pensiero e attraverso il dovere compie la propria opera senza alcun legame; egli deve fare ciò che è prescritto, recita la sua parte nel mondo, adempie i suoi doveri; agisce nel migliore dei modi possibili; ne avrà ogni bene. Il lavoro rafforza lo spirito ed il corpo.

Invece, l'inattività indebolisce l'uno e l'altro, rende impotenti, infelici, instabili. Colui che trascorre il proprio tempo nell'inattività vive una vita vuota

e senza senso. Il saggio fa il proprio dovere senza dipendere dai risultati delle proprie azioni, avendo sempre presente a se stesso la conoscenza del proprio io. Janaka e molti altri hanno raggiunto la perfezione attraverso buone opere e retta azione. (3.1-20)

In questo contesto la *Bhagavad-gītā* parla del *Lokasamgraha* (il benessere del mondo). Ognuno deve agire per il benessere di tutti gli esseri umani; tale felicità è senz'altro il risultato di una lunga esperienza.

I sapienti hanno parlato sempre del valore del lavoro e dell'azione. Ognuno deve agire, considerando anche l'insieme degli uomini; cioè contribuendo al bene e alla felicità di tutta la gente. (3.20) Il saggio agisce senza attaccamento, avendo solo di mira il bene del genere umano. (3.25) Tutti devono collaborare armonicamente con Dio, cercando di elevare spiritualmente ogni propria azione.

Essendo l'attività una legge naturale e nello stesso tempo una legge di Dio, non si tende alla rinuncia all'attività ma alla rinuncia all'attaccamento ad essa e ai suoi frutti. Ciò vuol dire, ognuno deve compiere i propri doveri, in special modo i doveri del proprio stato di vita e gli obblighi religiosi e morali, solo per amore di Dio:

« Lavora per me, fa di me il tuo più alto obiettivo; amami lealmente, liberati da tutti gli altri affetti, e dall'odio per ogni essere; poiché tutti coloro che praticano ciò vengono a me ». (11.55)

L'uomo deve fare il proprio lavoro poiché Dio stesso lavora costantemente per mantenere il mondo in vita. Se si fa bene il proprio dovere, si rassomiglia a Dio, non soltanto nella sua essenza eterna ma anche nella sua attività.

Come Dio non è mai attaccato a ciò che compie, o influenzato da esso, così ogni uomo deve essere distaccato dal risultato della sua attività. (3.22ss)

A proposito dell'amore di Dio (14), la *Bhagavad-gītā* distingue tra quattro tipi di persone che operano il bene e adorano Dio con amore: l'afflitto, il ricercatore di sapienza, il ricercatore di guadagno (il bene personale), e chi possiede la sapienza. Fra di essi, il possessore di sapienza, costantemente disciplinato, di amore concentrato solo su Dio, è il migliore. Dio è caro al sapiente ed egli è caro a Dio. Tutti questi amatori di Dio sono bravi ma il saggio è considerato come l'essenza di Dio perché egli si è rifugiato in Dio, con l'anima raccolta, come l'unico scopo supremo. (7.16-18)

Il primo tipo di *bhakta* sono coloro che sono afflitti da male e adorano Dio per chiedergli aiuto. Il secondo tipo ( $iijn\bar{a}su$ ) sono quelli che sono devoti al Dio Krishna affinché possano realizzare il Sé reale e vero. Il terzo tipo di devoti desidera i fini personali (artha) o la ricchezza. Il quarto tipo è quello caratterizzato da sapienza ( $j\bar{n}\bar{\alpha}v$ ), amatori di Dio solo (ekabhakti). Anche il  $Mah\bar{a}bh\bar{a}rata$  (15) parla di quattro tipi di bhakta, dicendo che i

primi tre desiderano i frutti (phala-kāma) nella loro devozione; invece il quarto è l'amore perfetto al Dio unico, a nessun altro (ekāntinah... ananya devatah).

#### Piacere e dolore e il Sacro

L'esperienza di piacere e di dolore nella vita umana è dovuta ai contatti dei sensi con gli oggetti esterni; questa esperienza è impermanente. L'uomo non deve lasciarsi turbare da essi; ma se ne deve stare impassibile nel piacere e nel dolore. (2.14-15) Questi opposti o contrari si originano dal desiderio e dall'avversione. Per effetto del turbamento di essi, tutti gli esseri diventano soggetti alla delusione. Quegli uomini virtuosi che hanno distrutto in sé ogni peccato e si sono liberati dalla delusione di opposti come piacere, dolore, ecc. venerano Dio con fermo proposito. (2.27-28) Non più soggetto agli opposti del piacere e del dolore, eguale nel successo e nell'insuccesso, uno non si lascia legare dall'azione. (4.22) Uno che è riuscito a superare gli opposti dell'amore e dell'odio facilmente si libera dei lacci dell'azione. (5.2)

Però, c'è una suprema felicità che trascende i sensi, percepibile solo con l'intelligenza (buddhi), che si realizza nello stato in cui il pensiero cessa del desiderare, in cui conoscendo sé con sé stesso, solo in sé si rallegra. Al di là di esso non esistono piaceri grandi. Il saggio non è più turbato dalle apparenti gioie e dolori del mondo che lo circonda. Tale stato spirituale dona a lui il distacco da ogni dolore umano. (6.21-24) Le gioie e i piaceri dei sensi, ciò che gli uomini superficialmente considerano soddisfazione causata dagli oggetti esterni, sono in realtà fonte di continuo dolore. Il saggio non può trovare alcuna gioia in essi. Soltanto lui ha raggiunto una pace intima ed è stato illuminato in modo tale da ritrovare gioia e felicità entro di sé, tuttavia consapevole che la pace esiste nella unità con il proprio sé spirituale. (5.21-24) Questo saggio gode del bene di tutti. (5.25) Il saggio che ha domato sé stesso, ha raggiunto la serenità, è raccolto in sé, indifferente all'onore e al disprezzo. (6.7) Uno cammina nella retta via della pace se è liberato dalle tristi conseguenze dei desideri e dai subdoli inviti della carne, sia nel pensiero che nell'azione. Questo è lo stato di beatitudine, di coscienza spirituale. (2.70ss)

### Buddhi Yoga e il sacro

La buddhi è la facoltà di intelligenza e di decisione; talvolta è chiamato l'intelletto contemplativo. Secondo le Upanisad, dalla natura primordiale (prakrti) viene a nascere, prima di ogni altra cosa, la buddhi, da cui si sviluppa

la facoltà che si fa «io» (ahamkāra), la coscienza di se stesso che fa distinquere fra «io» e il mondo esterno. Dall'ahamkāra si evolvono il manas (pensiero legato alle sensazioni), i cinque sensi e i cinque organi dell'azione, e i cinque elementi sottili e i cinque elementi grossolani.

La conoscenza dell'unità con l'Assoluto (Brahman) non potrà essere conseguita che da colui il quale si sia astenuto dalle azioni cattive, raggiungendo la pace del cuore per mezzo del distacco dai frutti dell'azione. Per ottenere l'illuminazione dell'intelletto si trovano due metodi di meditazione. Il saggio deve frenare parola e pensiero nel Sé stesso della sapienza (buddhi), il Sé stesso della sapienza nel Grande Sé stesso (mahan ātman), che va portato alla pace del Sé stesso in quiete (Sānta ātman), cioè l'io Trascendente (Purusa). (16)

La buddhi è naturalmente unitiva; la sua funzione consiste nell'integrare tutta la personalità nel Sé immortale; ma potrà essere dissipato e deviato dai sensi che agiscono tramite la mente (manas). La buddhi deve controllare la mente come la mente controlla i sensi. Grazie a questa facoltà di integrazione, l'uomo potrà diventare Brahman e pervenire a Dio. (18.49-54) Questa Buddhi-Yoga è spiegata nel seguente modo:

« Dedicati allo yoga, compi gli atti respingendo l'attaccamento. Rendendoti indifferente al successo e all'insuccesso tu possederai quella imperturbabilità dell'anima che si chiama yoga.

L'atto, infatti, è inferiore alla pratica dell'attitudine spirituale (buddhi-Yoga). È nella attitudine spirituale (buddhi-Yoga) che occorre tu cerchi il tuo rifugio. Ben miserevoli sono coloro che considerano i frutti (dell'azione) quali cose fuggevoli.

Praticando l'attitudine spirituale (buddhi-Yoga) ci si distacca quaggiù, sia dal bene che dal male. Dedicati dunque allo Yoga; lo yoga è discernimento nell'azione.

Il frutto che risulta dall'azione gli uomini dediti all'attitudine spirituale (buddhi-Yoga) lo respingono; liberati dalla catena delle reincarnazioni essi raggiungono la dimora che è oltre ogni male ». (2.48-51)

Lo Yoga di cui si tratta qui non è lo Yoga classico di Patañjali. Lo Yoga della *Bhagavad-gītā* consiste nello svuotare lo spirito dall'attaccamento agli atti in modo da realizzare la tranquillità spirituale. Più tardi nel corso del poema lo Yoga consisterà nel fondersi con la personalità divina. Krishna insegna il giusto comportamento dell'uomo in una strofa che racchiude la quintessenza (sāra) di tutta la dottrina della *Bhagavad-gītā*:

Chi nella vita agisce solo di me pensoso ed a me s'abbandona, mi ama sopra ogni cosa, colui che mai non odia, che nulla può irretire, quello, o figlio di Pandu, potrà da me venire ». (11.55)

Nella Bhagavad-gītā la parola Yoga viene usata in doppio senso: nel

senso generico di pratica, metodo cui « ci si dà »; e nel senso più rigoroso: certo comportamento di quietudine d'animo, padronanza di sé. Venuto in Brahman, il saggio con lo spirito sereno non più desidera né si addolora. Equanime verso tutti gli esseri, egli ottiene il supremo amore di Dio. (18.54) Una delle tre guna può predominare nella intelligenza (buddhi); se la sattva (bontà, luce) predomina, la buddhi può discernere rettamente tra spirito e materia, ed entra in vera liberazione, affinché possa entrare nell'essenza di Dio stesso.

# La perfezione dell'uomo e il sacro (17)

La Bhagavad-gītā insegna che il culto vedico del sacrificio non conduce alla liberazione, ma ha soltanto un valore preparatorio. La liberazione vera e propria viene invece conquistata attraverso la via della disciplina dell'azione e la conoscenza intuitiva dell'ultimo fondamento dell'essere. Insieme con la via della conoscenza, la Gītā insiste sulla via dell'amore di Dio, l'intima dedizione a Dio. La via dell'azione consiste nell'agire secondo il dovere nel mondo, libero da desideri egoistici, che si rimette del tutto a Dio. (3.7ff)

L'uomo raggiunge la perfezione non solo con la pura ascesi (3.4) ma con l'azione senza attaccamento. Facendo per Dio opere buone, uno raggiunge la perfezione. (12.10) Ogni uomo che gode del compimento dei suoi doveri ottiene la perfezione. Egli che gode dell'opera propria, onora Dio da cui viene tutto l'universo e trova la perfezione. Chi compie il dovere imposto dalla sua natura non contrae alcuna macchia. (18.45-46) Come gli ignoranti si comportano ed agiscono per interesse nell'azione e con la speranza di una ricompenza, così i saggi e gli illuminati, desiderosi del benessere di tutti gli esseri, agiscono con disinteresse e non per fini ed oggetti egoistici. (3.20) Krishna dice a Arjuna: « diventi anche tu tale da far fluire entro di te il mio amore e la mia vita con la fede e con l'amore. Fra tutti gli Yogi considero il più devoto colui che pieno di fede mi adora ». (6.46-47)

### La contemplazione del sacro

Quali sono le caratteristiche di colui che è intento alla contemplazione? (18) Quale è la conoscenza che racchiude in sé stessa il sapere? Krishna risponde: « Il vero saggio ha una mente non turbata né dai piaceri né dai dolori; accoglie l'uno e l'altro ma non è legato a niente. Egli è riuscito a liberarsi da passioni, da paura e da ira. Soltanto un tale uomo affronta con estremo equilibrio ogni circostanza della vita, piacevole e spiacevole. Il saggio ritrae

i sensi dagli oggetti dei sensi e mette al sicuro dalle illusioni il mondo. Ci si libera anche dal desiderio soltanto se ne segga raccolto, tutto dato a Dio solo. Uno è padrone di sé soltanto chi sa che l'io reale è l'unica vera realtà. Soltanto contemplando il reale, ci si renderà padrone di sé e di ogni senso e di ogni desiderio. Chi tende ogni energia ed ogni amore all'io reale, ha una vera pace. Solo questo spirito, libero e puro da ogni turbamento, resta influenzato da saggezza e sapienza. (2.54-71)

Non vi è illuminazione per chi non si concentra; non vi è meditazione per chi non si concentra. Chi non medita non ottiene la calma dello spirito. Quindi non sarà mai felice. L'uomo che fa l'azione senza attaccamento al frutto dell'azione, così disinteressato, senza egoismo, perviene alla calma suprema dello spirito.

La Bhagavad-gītā propone come via di salvezza la sapienza o conoscenza suprema (jñāna). « Come un fuoco acceso riduce in cenere la legna da ardere, così il fuoco della conoscenza riduce in cenere tutte le azioni; cioè libera l'uomo dalla rinascita. (4.37) « Le azioni non legano l'uomo che per mezzo dello yoga ha rinunciato all'attaccamento, e con la conoscenza reso padrone di sé, ha reciso il dubbio. L'uomo deve abbattere ogni dubbio con la spada della conoscenza. (4.41-42) « Chiunque conosca la verità mistica della natura di Dio è liberato dalle rinascite e va a me. Molti, liberi da ogni passione, dediti a me, cercando in me un rifugio, purificati dalla disciplina della conoscenza, hanno assunto la natura mia. » (4.9-10)

# La corona della vita umana: l'amore di Dio

Il distacco totale dal frutto dell'azione trova il suo vero reale significato e scopo solo nell'attaccamento della mente a Dio in una vita completamente concentrata in Dio.

> « Qualunque cosa dunque tu faccia, sia che tu mangi, sacrifichi, faccia elemosina, qualunque penitenza ti imponga, faccialo dunque come offerta a me ». (99.27)

Krishna finalmente comunica il suo messaggio definitivo ed ultimo, solennemente dicendo:

« Ed ora, o Arjuna, ascolta le mie misteriose e supreme parole, che ti dono per il tuo bene e per l'amore che nutro per te. Dà a me il tuo cuore, la tua mente, la tua anima, il tuo intelletto, il tuo pensiero, il tuo interesse, la tua attenzione. Abbi fiducia in me, che ti ho svelato il mio vero essere. Servi soltanto me, adora soltanto me, ...siine certo, verrai sicuramente a me ». (18.64-65)

Krishna insegna che la via della fede fiduciosa (sraddha) e l'amore di

Dio (bhakti) liberano l'uomo dal male della rinascita; gli fanno raggiungere la pace dell'anima e lo fanno entrare nella pace eterna del Signore. (12.12; 18.66) Dio che dona grazia e salvezza è il Signore personale che si piega verso l'uomo e gli rivolge la parola ricolmo di amore. «Tu mi sei caro; non ti preoccupare ». (18.66) Non è che l'anima si apra a Dio, bensì ne diviene l'abitazione. (19) « Quelli che amandomi mi venerano, sono in me ed io in loro ». (9.29). (20)

#### NOTE

- « Dall'irreale conducimi al reale; dalle tenebre conducimi alla luce; dalla morte conducimi alla vita ». Brhadaranyaka Upanisad 1.3-28.
  - (2) Chandogya Upanisad 6.9-10.
- (3) Vedi Mariasusai Dhavamony, La Luce di Dio nell'Induismo, Edizioni Paoline, Milano, pp. 53-66.
  - (4) Ibid. pp. 67-73.
  - (5) Vedi Mariasusai Dhavamony, L'Induismo, Cittadella Editrice, Assisi, 1991, pp. 59ss.
  - (6) Mahabharata12.300, lss, 13,20,32ss.
  - (7) Ibid. 12.292.23.
  - (8) Ibid. 12.193.31.
  - (9) Ibid. 12.242.11.
- (10) Krishna in forma impercepibile pervade tutto l'universo; in Lui stanno tutti gli esseri. Krishna li crea e li riassorbe in sé senza per questo attaccarsi a queste azioni. Cfr. Bhagavadgitā 9.4ss.
- (11) Krishna ha due nature, una inferiore fenomenica, il mondo del relativo; l'altra superiore, sostanziale, il mondo dell'Assoluto (*Brahman*). Ibid. 7.lss.
- (12) Dvandva: gli opposti o contrari, significa le opposte impressioni dei sensi come caldo e freddo, piacere e dolore, onore e disonore, successo e insuccesso, bene e male, povero e ricco, odio e desiderio, ecc.
- (13) Si tratta di un Samkhya preclassico e di Yoga preclassico; e non di sistemi filosofici posteriori. Qui yoga significa « controllo e metodo, esercizio, ascesi ».
- (14) Bhakti è il sentimento religioso, la devozione, l'amore di Dio; dalla redice bhaj che connota partecipazione, comunicazione; nell'ambito degli interpersonali, indica la lealtà, la fedeltà, la totale appartenenza; bhakti è diversa da Kama che comporta desiderio, concupiscenza, piacere sensuale.
  - (15) Cfr. 12.348.33.
  - (16) Ecco un diagramma dei vari livelli cosmici, dal supremo all'inferiore:
- 1) Parabrahman Purusottama (La Persona suprema, Lo Spirito Supremo).
- 2) Santa Atman, Adhyatma, Svabhava: Coscienza pura; il Sé non manifestato.
- 3) Mūla- prakrti, Avyakta, la materia primordiale, non-manifesto.
- 4) Mahat Ātman, Mahat, adhi-daivata: il grande Sé; ideazione cosmica, e identificato con buddhi (n. seguente).
- 5) Buddhi, Jnana Atman: facoltà conoscitiva e volitiva, intelligenza illuminata e illuminante superiore; anche la facoltà della conoscenza acquisita.
- 6) Manas: mente; Ahamkāra: ego individuale.
- 7) Indriya: i sensi.

8) Adhibhūta: oggetti di sensi esterni; il mondo esterno.

(17) Siddhi: perfezione; con l'idea di chi ha raggiunto l'obiettivo, ha avuto successo nel raggiungere lo scopo della vita umana.

(18) Vedi Mariasusai Dhavamony, La meditazione nell'Induismo, nel libro: La meditazione nelle grandi religioni, Cittadella Editrice, Assisi 1989, pp. 133-141, dove si tratta della meditazione nella Bhagavad-gītā.

(19) Non c'è separazione tra le varie vie della liberazione: via dell'azione disinteressata, via della conoscenza e via dell'amore di Dio; tutte e tre si includono a vicenda perché si abbia una spiritualità integrata della salvezza.

(20) La liberazione (mokša o mukti) consiste nello sfuggire al ciclo delle rinascite, e questa liberazione si compie principalmente in due modi: il primo modo è quello della conoscenza jnana, per mezzo della quale l'uomo attua la sua unità con l'Assoluto; il secondo modo è quello dell'amore di Dio (bhakti) per cui l'uomo, con l'aiuto della divina grazia (prasada o anugraha), riacquista la sua originaria divinità. Questi due modi di raggiungere la salvezza ultima appartengono alla mistica.



## Prof. FABIO SCIALPI

Università di Roma « La Sapienza »

### Uomo e società nell'Induismo

## 1. La civiltà indiana e noi.

« L'idea che ci formiamo [della civiltà indiana] dipende non solo dai dati accessibili — opere del passato, documenti storici o informazioni sulla società presente — ma anche dal nostro modo di interpretare tali dati, e perciò dal nostro modo di pensare in generale. Sicché, per comprendere la civiltà indiana, conviene in primo luogo « stabilire un rapporto intellettuale corretto fra la nostra civiltà che ci fornisce i nostri modi di pensiero, e la civiltà che ci sforziamo di comprendere». Così si esprime, all'inizio di un notevole saggio apparso anche da noi, che già nel titolo indica chiaramente l'intento comparativo e formativo che lo anima, uno dei più autorevoli studiosi della società indiana, non a caso della scuola francese, Louis Dumont (1).

La mancanza di un simile atteggiamento ha provocato, spesso malgrado le migliori intenzioni, gravi fraintendimenti, o ha favorito la diffusione di conoscenze superficiali particolari, in grado di soddisfare, al di fuori dei circoli scientifici, poco più che « curiosità parziali ». Ed infatti, specialmente nel nostro paese, le informazioni sull'India trasmesse dai *media* appaiono sovente tutt'altro che ineccepibili e comunque, in genere, più orientate a consolidare che a sfatare luoghi comuni ormai consunti dall'uso e dal tempo. L'adozione di un tale metodo, proprio di una disciplina come l'antropologia sociale, consente invece di far emergere, anziché dei particolari, dei principi; si è indotti così, per questa via, a riconoscere, fin dall'inizio, la differenza tra le civiltà, e a spingere la comparazione fino alle categorie stesse di riferimento. « Fino a che non si proceda così — avverte Dumont —, la civiltà indiana non può cessare di sembrare strana, come lo sarebbe un'opera d'arte greca riferita ai canoni dell'arte azteca » (2).

Se ci volgiamo a considerare, nel contesto più ampio della civiltà indiana, l'ambito specifico dell'Induismo, la necessità di una prospettiva quale quella accennata non appare meno giustificata. R.C. Zaehner, in un suo celebre libro

dedicato appunto a questa tradizione, ricorda: «"Hindū" è una parola persiana: significa semplicemente "indiano". L'Induismo è pertanto "l'-ismo" del popolo indiano. Il suffisso "ismo" raramente si appone al nome di un popolo, e gli unici esempi che vengono subito in mente sono "Ellenismo" e "Giudaismo"; denotante il primo un modo di vivere, ed il secondo una religione nazionale. Qual è il più appropriato ed il più vero nel caso dell'Induismo? » (3). Lo stesso autore risponde affermando che, in effetti, l'Induismo è contemporaneamente un Ellenismo e un Giudaismo, cioè sia un modo di vivere, sia un sistema sociale e religioso altamente organizzato, anche se profondamente diverso rispetto alle concezioni teologiche e dogmatiche del Giudaismo (4).

Tralasciando, per il momento, il primo aspetto, relativo al modo di vivere, possiamo soffermarci sul secondo. L'Induismo si presenta come una complessa struttura, nella quale compaiono elementi sociali ed elementi religiosi pienamente integrati. Tale solidarietà, caratteristica, in genere, delle società arcaiche, è diventata del tutto inoperante nella civiltà industriale moderna. Dice ancora Dumont: « Noi ci siamo ormai abituati a considerare la società indipendentemente dalla religione. Quest'ultima per noi ha cessato di abbracciare e garantire tutti gli aspetti della vita sociale. La realtà umana essenziale si trova per noi nell'uomo in quanto individuo, ed essendo tutti gli individui eguali per principio, la nostra società è egualitaria. La società indiana, invece, si ordina, si gerarchizza, in funzione della religione, cioè dell'ordine universale così come essa lo rappresenta » (5).

## 2. La contrapposizione tra puro e impuro.

Questa è, allora, la prima, fondamentale distinzione che occorre tener presente per comprendere, rispetto alla nostra, la realtà della società induista. Essa non poggia su di un principio egualitario, bensì su di uno gerarchico, in base al quale si organizzano le diverse funzioni sociali; e questo principio che regola la distinzione e l'ordinamento gerarchico delle funzioni è dato dall'opposizione tra puro e impuro. Purità e impurità non hanno qui particolari connotazioni simboliche e spirituali: queste nozioni, infatti, sono primariamente connesse ad una condizione organica. « Da notare — rileva sempre Dumont — che l'impuro segnala le relazioni organiche fra il mondo umano e quello non umano; l'impurità è legata alla nascita, alla morte, all'escrezione e, in maniera più sottile, alla riproduzione e alla nutrizione » (6).

Ne consegue che la specializzazione in determinate mansioni che presuppongono il contatto con tali fonti d'impurità comportano, per ciò stesso, una permanente condizione d'impurità per coloro cui sono affidate. Nel sud dell'India il barbiere è il sacerdote funerario ed è, per questa ragione, carico d'impurità; analogamente avviene per il lavandaio che, in tutta l'India eccetto la regione maratha, s'incarica di lavare la biancheria imbrattata al momento della nascita o per via dei mestrui. Il barbiere e il lavandaio, quindi, sono specialisti dell'impurità, ai quali accade, per la loro funzione, di vivere in maniera continua in uno stato simile a quello in cui vengono a trovarsi transitoriamente le persone cui essi prestano il loro servizio, e che, a differenza di loro, possono uscirne, grazie, tra l'altro, a un bagno purificatorio terminale (7).

In secondo luogo, l'impurità, oltre ad essere collegata ad una specializzazione professionale di per sé contaminante, in quanto aperta all'influsso del mondo non umano (morte, sangue), dipende da una credenza di particolare rilievo nell'ambito della consuetudine religiosa. Così, la vacca costituisce un vero e proprio elemento di discriminazione tra puro e impuro, in grado di separare effettivamente gli uomini più elevati da quelli infimi. Essa, infatti — grazie alla venerazione della quale gode nella tradizione induista e al carattere purificatorio di alcuni suoi prodotti (come urina, sterco, etc.) —, rappresenta un modello di purezza cui sono assimilati i brahmani, tanto che la sua uccisione è equiparata a quella, appunto, di un brahmano (8); per converso, le persone incaricate di eviscerare e squartare gli animali morti, di trattare e lavorare le pelli sono non solo impure, ma indelebilmente contrassegnate da uno stigma ancora più infamante, quello dell'intoccabilità. Nella pianura del Gange, la casta più numerosa di intoccabili è quella dei camar, o « gente del cuoio », mentre tra i Tamil la casta intoccabile per antonomasia è quella dei paraiyar, o « quelli del tamburo (parai) », da cui deriva « paria », perché la pelle del tamburo è naturalmente impura. In questo caso, dunque, il carattere sacro della vacca è socialmente funzionale; mentre lo sviluppo o la trasformazione di questo carattere deve avere accompagnato storicamente la genesi della società hindu da quella vedica originaria: una genesi che è correlata alla generalizzazione funzionale della contrapposizione tra puro e impuro (9).

Come ben si vede, questo sistema di specializzazione delle attività impure trasferisce su un ristretto numero di individui i rischi e le contaminazioni derivanti dalle fonti d'impurità, a beneficio del resto della comunità, che mantiene senza inconvenienti il proprio stato di purezza, avvalendosi contestualmente di personale efficiente e a buon mercato per l'effettuazione di prestazioni comunque indispensabili (si pensi ai servizi funerari e rituali, alla lavatura degli indumenti sudici e infetti, alla lavorazione del cuoio, e persino alle esecuzioni musicali delle orchestre di villaggio, composte da intoccabili a causa dell'impurità della pelle dei tamburi). E ciò, in origine, poteva apparire del tutto legittimo, visto che gli specialisti dell'impuro dovevano probabilmente essere reclutati tra le etnie entrate a far parte, a titolo più o meno pieno, del

gruppo dominante solo in tempi successivi, a mano a mano che nelle diverse regioni del paese si estendeva la diffusione della cultura brahmanica.

Tenuto conto di quanto sin qui detto, la società induista ci pare modellata secondo concezioni tipiche delle culture arcaiche, ma con tratti specifici suoi propri. Essa è fondata sulla divisione delle caste, che sono ordinate in base ad un principio gerarchico determinato dall'opposizione tra puro e impuro: al vertice si trovano i brahmani, contrassegnati dal più alto grado di purezza e depositari dello statuto sociale più prestigioso, ma non necessariamente detentori del massimo livello di potere e di ricchezza (10); al fondo si collocano, invece, gli individui stigmatizzati dal più alto grado d'impurità. Questi due poli, tuttavia, si presuppongono a vicenda, poiché l'esistenza dell'uno poggia sulla compresenza dell'altro (11). Ciò vale per tutte le unità in cui si articola il sistema — le caste —, che sono interdipendenti l'una rispetto all'altra, anche perché tale struttura racchiude ed esprime in termini religiosi una divisione del lavoro (12). « E così in India [...] — sottolinea ancora Dumont — la separazione e la gerarchia delle caste hanno senso solo in quanto tutti sanno, senza bisogno di dirlo, che la società è fondata sull'interdipendenza delle caste, e perciò degli uomini singoli, all'interno di un ordine, il quale costituisce la vera realtà umana. È questo il cuore della religione indù, mentre la credenza in esseri spirituali e il culto degli dèi non sono altro che un aspetto tutto sommato secondario » (13).

Notiamo incidentalmente, a quest'ultimo proposito, come l'affermazione di Dumont trovi riscontro nel seguente giudizio dell'Abbé Dubois, missionario francese nel sud dell'India, che, agli inizi dell'Ottocento, così scriveva riguardo all'atteggiamento dei brāhmani verso la religione del loro paese e il culto nei confronti delle divinità del loro pantheon: «[...] Benché questa asserzione possa apparire paradossale, devo dire che, di tutti gli Hindū, essi sono quelli che meno se ne curano, ed hanno la minore fede in esse » (14).

Per quanto ci riguarda, ci limitiamo a rilevare in questa sede come il giudizio del Dubois vada accolto almeno con cautela, in ragione della prospettiva parziale che ne condizionava, comunque, la serena valutazione; e come l'opinione del Dumont risenta dell'ottica sociologica secondo cui egli esamina i fatti. Chi ha osservato alcune grandi feste induiste (ad esempio, la  $Durg\bar{a}$   $p\bar{u}j\bar{a}$ ), o si è trovato davanti ad imponenti manifestazioni di venerazione popolare in celebrati luoghi di culto (ad esempio, il tempio di  $K\bar{a}l\bar{1}$  a Calcutta), non può fare a meno di considerare come i comportamenti dei fedeli di una religione non corrispondano sempre esattamente al modo di sentire dei suoi ministri; e come, tanto meno, essi si curino di conformarsi agli schemi interpretativi degli studiosi. Resta, in ogni caso, il fatto che nella società induista, a differenza di quanto accade — almeno in linea di principio — nella civiltà occidentale moderna, la persona singola, come individuo, non viene assunta al vertice di ogni valore, non esiste in sé e per sé, ma è sempre consi-

derata in rapporto al sistema di cui fa parte.

Tale concezione, tipica di una cultura tradizionale e incompatibile con il modo di essere della società industriale moderna, richiede per la sua piena comprensione e corretta valutazione qualche ulteriore commento.

## 3. La società e l'individuo.

Secondo la tradizione induista, la struttura sociale originaria degli Ārii vedici sorge, insieme con tutto il cosmo, dal sacrificio amministrato dagli dèi nel tempo degli inizi. Essa, dunque, corrisponde all'ordine naturale delle cose, che venne stabilito per sempre in quel momento, e che non è dato agli esseri umani di modificare, ma solo di seguire. Il principio gerarchico al quale si conforma la società brahmanica riveste perciò un significato preciso: al suo vertice si trovano i sacerdoti perché essi hanno il compito di mantenere la società orientata verso i suoi veri fini (15). In tale prospettiva, un contrasto d'interessi tra le classi in cui essa si articola, ovvero un conflitto tra le aspirazioni individuali e le finalità comunitarie non hanno ragione di porsi; l'interesse del singolo non può che coincidere con quello generale, anche perché è credenza comune che la nascita dell'individuo nell'una o nell'altra classe (o casta) non avvenga per caso (16), né sia dovuta a ciò che possiamo chiamare la risultante delle circostanze storiche. Ananda K. Coomaraswamy può forse venire rimproverato di una certa « astrattezza ideale », ma non certo venire accusato d'insincerità quando, in anni ancora non troppo lontani da noi, così scriveva: « Là dove ogni cosa è ordinata al fine ultimo della natura umana e dove l'operazione sacrificale costituisce la Via di realizzazione dei fini attuali e ultimi della vita, la forma della società sarà evidentemente determinata dalle esigenze del sacrificio; e il senso di questo ordine (yatharthata) e di questa "imparzialità" (samadṛṣṭi) sarà di far sì che ogni uomo possa diventare ciò che è in potenza, mettendolo al riparo da ogni tendenza dispersiva. Abbiamo già visto che a coloro che sono costanti nell'osservanza del sacrificio è stato promesso che "prospereranno" » (17).

Detto del « sacrificio » dell'individuo inserito in una struttura sociale come la casta, in cui tutti gli aspetti della vita (matrimonio, occupazione, rapporti interpersonali) sono rigidamente previsti e stabiliti, occorre, tuttavia, far cenno di un'importante istituzione che rappresenta, ad un tempo, il coronamento e la valvola di sicurezza dell'intero sistema, e in mancanza della quale esso sarebbe condannato ad avvitarsi su se stesso senza possibilità di sviluppo. Il modello di vita ideale (varnāśrama-dharma), fissato all'interno del sistema per gli individui (maschi) delle prime tre classi — appartenenti a pieno titolo alla società induista, e, come tali, « nati due volte » (dvijāti) — consiste di quattro stadi. Nei primi tre, l'individuo compie dapprima un periodo di studio

e di formazione presso un maestro (brahmacarya); passa poi alla condizione di capofamiglia (gṛha-stha), con tutti gli obblighi inerenti a questa condizione; si ritira, quindi, nella foresta, eventualmente con la moglie, ove condurrà vita ascetica, in vista del raggiungimento di quel mondo del brahman verso il quale, nella prima fase dalla vita, aveva orientato le sue conoscenze (vāna-prastha). A questo punto, con geniale intuizione, il sistema sembra abbandonare i limiti angusti della sua dimensione finita e terrena per aprirsi all'infinito. Nel quarto periodo della vita (samnyāsa), all'uomo che abbia assolto i suoi obblighi mondani è lasciata la facoltà d'impiegare il tempo che gli rimane per pensare finalmente solo in termini individuali. Egli diventa « rinunziante » (samnyāsin) e volge adesso ogni intento alla liberazione della vita (mokṣa), sentita qui come negazione dell'Essere, per reintegrarsi con quell'Uno che ha riconosciuto in sé: gnosi che rende superfluo l'ulteriore soggiorno nel samsāra, cui lo lega ormai soltanto il residuo karmico in precedenza accumulato (18).

Questa « superiore elezione » che si offre all'uomo (ma non alla donna) costituisce una duplice garanzia. Di libertà e, infine, di eguaglianza, per l'individuo, che vi può accedere qualunque sia (o meglio sia stata) la sua condizione sociale (19); di armonia con l'ordine dell'universo, per la società. Sostiene, infatti, Coomaraswamy: « [...] Una società [...] che non fornisca i mezzi per svincolarsi dalle sue proprie istituzioni, che impedisca ai suoi membri di liberarsi da essa, riduce a nulla la sua suprema ragione d'essere » (20).

Ma v'è di più. Benché organicamente fuori dal mondo di relazione quanto a ruolo e mansioni, il « rinunziante » non è, tuttavia, segregato completamente dal gruppo umano di cui ha fatto parte: in virtù del suo libero pensiero, che si esprime talora in nuove « discipline di salvezza », egli può influenzarlo e orientarlo verso impreviste direzioni, senza per questo metterne necessariamente in discussione i presupposti già consolidati. La società si apre in questo modo a nuovi sviluppi e nuovi valori, che segnano le tappe di vere e proprie svolte storiche: si pensi, ad esempio, alla portata e al significato dell'accettazione dell'ahimsa, derivata dalle tradizioni eterodosse del Giainismo e del Buddhismo, in seno alla cultura brahmanica. Nello stesso tempo, le antiche concezioni vediche possono tranquillamente mantenere la loro autorità e restare alla base, almeno formalmente, di un edificio culturale, che, intanto, si rinnova e si arricchisce (21). Una siffatta convivenza — di cui costituirà, molto più tardi, particolare testimonianza la pretesa del movimento riformista dell'Ārya Samāj di riconoscere come vediche dottrine di epoche ed ambienti sicuramente diversi (22) — rende ragione del carattere pervadente e inglobante dell'Induismo (23).

Per concludere su questo punto, restituiamo ancora una volta la parola al Dumont: «[...] Abbiamo incontrato due tipi di uomini [...]: da un lato

l'uomo-nel-mondo, preso in una fitta rete d'interdipendenza gerarchizzata, religiosa, rete che costituisce come soggetto umano principale l'intera società, guidata dai sacerdoti; quest'uomo è l'uomo della relazione, che ha il suo essere fuori di sé, che attinge la sua realtà dall'ordine sociale che egli serve. Di fronte a tale uomo se ne profila un altro, tutto diverso, un uomo che noi comprendiamo meglio, che è un individuo, ma che, all'opposto di noi, si allontana da questa vita sociale dove noi situiamo l'azione e il pensiero, perché per lui essa non è affermazione dell'uomo, ma illusione, assenza di realtà » (24).

#### 4. Le due modalità del dharma.

A questi due tipi di uomini, non incompatibili tra loro, visto che entrambi esercitano una funzione che direttamente o indirettamente torna utile alla società all'interno o all'esterno della quale essi operano, corrispondono due piani o modalità della religione induista.

La parola sanscrita che traduciamo come « religione » è dharma. Essa deriva dalla radice dhr, che significa « tenere, avere, o mantenere », la stessa da cui derivano le parole latine firmus e forma. Il dharma, quindi, è la « forma » delle cose così come sono, e il potere che le mantiene così come sono, e non altrimenti. Questa parola, che ricorre anche in altre tradizioni religiose dell'India (si pensi al Buddhismo), definisce per intero quel sistema sociale e religioso, e quel modo di vita che, come si disse all'inizio, costituiscono l'Induismo, o il sanatana dharma, il « dharma eterno », per usare l'espressione con la quale gli induisti stessi chiamano la loro religione. Il sanatana dharma è l'Induismo nella totalità delle sue molteplici implicazioni e manifestazioni. E proprio qui, nelle diverse accezioni e sfumature che assume questa parola per designare concezioni e realtà molto diverse, sia pure nel contesto della medesima tradizione, sta la sua sottigliezza e difficoltà a conoscersi, sulle quali tornano ripetutamente i testi. Zaehner lo avverte chiaramente all'inizio del suo lavoro: « In realtà è la stessa ambivalenza di questo concetto-chiave che dà all'Induismo il suo sapore caratteristico ed al contempo suscita nel suo interno una tensione che non si risolve mai completamente » (25). Dharma, infatti, denota le prescrizioni e le osservanze contenute nei testi sacri, e particolarmente in quelli relativi alla legge consuetudinaria hindu; in questo senso, esso potrebbe venire considerato come la « legge ». Per estensione, la stessa parola viene impiegata per designare gli assunti religiosi su cui le leggi sono fondate: in questo caso, il dharma, che viene formulato attraverso l'immenso corpus della letteratura sacra induista, non è « difficile a conoscersi », e può venire inteso, nel suo aspetto più ampio, come « religione ».

Legge e religione, tuttavia, sono solo le manifestazioni più evidenti ed esteriori — ed alle quali più facilmente ci si può conformare — di qualche

cosa di assai più rilevante, e cioè la legge eterna che governa l'esistenza umana e non umana: una sorta di legge naturale che presiede all'ordine cosmico ed opera sia sul piano fisico, sia su quello morale. Ed è esattamente qui, nella sfera morale, che sorgono i problemi, poiché il cuore dell'uomo non avverte in maniera univoca la voce misteriosa del sanātana dharma, e non dà risposte uniformi alle sue sollecitazioni. In questo ambito, quindi, esso non può che apparire « sottile » e « difficile da conoscersi ».

Non si deve, però, credere che i due livelli del *dharma* siano necessariamente in contrasto tra loro. A ben vedere, essì non dovrebbero esserlo affatto, in quanto la legge terrena, per definizione, costituisce una manifestazione di quella universale, in conformità con quanto avviene per la persona dei brā hmani, uomini-nel-mondo, che recano in sé l'essenza stessa dell'universo, il *brahman*. In principio, dunque, la dimensione terrena del *dharma* si sostanzia nella norma che regola la società e la vita dell'uomo-nel-mondo; il suo aspetto « sottile », invece, percepibile soltanto da chi sia più prossimo alla piena realizzazione spirituale che si esprime nel *mokṣa*, si rivela prevalentemente al « rinunziante ». In sintesi, due connotazioni di uno stesso principio, che guidano la vita di due diversi livelli di umanità, rispettivamente, ancora per intero nel mondo, ovvero già fuori di esso.

Le due modalità del *dharma* trovano esemplare espressione in due diversi tipi di testi, intesi, ciascuno nella propria sfera di competenza e con il proprio linguaggio, specialmente all'una o all'altra delle due finalità di cui s'è detto. Si pensi alla distanza che separa il *Manavadharmaśāstra* e le *Upaniṣad*; o, più in generale, alla differenza che intercorre tra *smṛti* e *śruti*: « memoria » da conservare all'interno della cultura e da trasmettere di generazione in generazione, la prima; « ascolto » di un verbo eterno udito dai « saggi » in un tempo immemorabile, la seconda.

A volte, i due aspetti del *dharma* sono compresenti nello stesso testo, e non vengono avvertiti come dissonanti, a riprova della sostanziale unità che li ispira, almeno agli occhi dei loro autori e dei loro destinatari, se non proprio a giudizio degli interpreti appartenenti a una diversa cultura e una differente epoca storica. Così, ad esempio, all'inizio della *Bhagavadgītā*, costatiamo una evidente preoccupazione dei protagonisti per il *dharma* considerato nel suo aspetto sociale. Arjuna, davanti agli eserciti schierati e pronti alla battaglia, esprime il suo sgomento ad intraprendere la lotta contro i propri congiunti, che ha riconosciuto nell'armata avversaria, ed avanza tutta una serie di ragioni che giustificano il suo sconcerto. Distruggere la famiglia è male, poiché ciò fa venir meno le eterne leggi familiari (*kula-kṣaye praṇaśyanti kula-dharmāh sanātanāh*); e venendo a mancare il *dharma*, la sua negazione, l'adharma, sopraffà l'intera famiglia. Allora vanno in rovina le donne della famiglia stessa — come si vede, le prime ad entrare in causa e a pagare le conseguenze dell'as-

senza della norma —; e prevale la commistione delle classi sociali (jāyate varṇa-samkarah), che conduce all'inferno (samkaro narakāy'aiva) coloro che mandano in rovina la famiglia, nonché la famiglia stessa. Tutto ciò provoca la fine delle leggi di casta e delle leggi familiari, che sono eterne (utsādyante jāti-dharmāh kula-dharmās ca śāśvatāh) (26). Ed è da notare che qui si parla proprio di «leggi di casta » (jāti-dharmāh), mentre poco prima si era indicato il varṇa: il che fa presumere che ormai non era più evidente la distinzione tra le due cose, e che la divisione della società secondo la «nascita » era ritenuta del tutto conforme rispetto all'antico ordine sociale, articolato in classi, della cultura vedica.

A queste obiezioni, Kṛṣṇa, sotto le spoglie di un auriga, ma, in realtà, incarnazione di Viṣṇu — divinità conservatrice dell'ordine cosmico —, replica con argomenti dello stesso tenore, perfettamente in linea con l'insegnamento tradizionale, e con una sola differenza: egli insiste sui doveri dello status più che su quelli familiari; fa, inoltre, leva su motivi psicologici. Arjuna consideri il proprio dovere fondato sulla legge della società (svadharma), e non tema: non ve n'è, per lo kṣatriya, uno migliore della guerra prescritta dalla legge (dharmyād dhi yuddhāt), che si presenta come la porta aperta del cielo (svarga-dvāram apāvṛtam). Se egli, invece, rifiuterà di combattere questa guerra « dharmica », lasciando da parte dovere e onore (svadharmam kīrtim ca hitvā), commetterà una colpa; il suo disonore verrà tramandato senza fine, e il disonore è più grave della morte per chi gode del rispetto (sam-bhāvitasya c'āhīrtir maraṇād atiricyate) (27).

Come si vede, la famiglia, l'ordine sociale basato sulla distinzione delle classi, il dovere inerente al proprio stato, l'onore, il rispetto sono i valori che emergono primariamente da questo contesto e che determinano le grandi decisioni. Non v'è dubbio, quindi, che in questo testo il primo aspetto del dharma sia fortemente sottolineato. Se ce ne fosse bisogno, ulteriore conferma si può trovare nel fatto che Krsna stesso dichiari di aver istituito il sistema delle quattro classi (caturvarnyam mayā sṛṣṭam); e ne elenchi successivamente i compiti rispettivi, che sono intimamente collegati a ciascuna di esse e sorgono dalla reale natura delle cose (28).

Tuttavia, di questo dharma, che costituisce il fondamento della società, la stessa Bhagavadgītā mette in luce i limiti, per così dire mondani, a beneficio di una dimensione più elevata della religione, che si realizza nella devozione a un dio personale. Insegna, infatti, espressamente Kṛṣṇa allo stesso Arjuna che chiunque cerchi in lui rifugio, per quanto umili possano essere le sue origini, si tratti di donne, vaiśya e persino sūdra, percorrerà la più alta via. E, infine, proprio al concludersi del suo Canto, così il Beato si congeda da Arjuna: « Abbandonate tutte le cose della legge (sarva-dharmān parityajya), volgiti a me, unico rifugio; io ti libererò da ogni male: non ti affliggere! » (29).

Questo è il linguaggio completamente nuovo della *bhakti*, la religione d'amore, che presuppone un individuo e tende verso un dio personale: un altro frutto di quella ricerca individuale dei « rinunzianti » che, in virtù del loro prestigio, poteva bensì inserirsi nella formazione sociale, ma non pretendeva di sostituirsi al *dharma* tradizionale in essa operante (30), in quanto si trattava, in realtà, di una via troppo difficile per essere rettamente intesa e generalmente apprezzata.

Non a caso, lo stesso Kṛṣṇa raccomanda ad Arjuna di non partecipare in alcun modo il suo insegnamento a chi non conduca una vita ascetica (atapaska), a chi non sia devoto (abhakta), a chi non voglia ascoltare

(aśuśrūsu), e a chi lo denigri (mām yo 'bhyasūyati) (31).

È lecito immaginare che questa dottrina, come in genere il *dharma* « sottile », dovessero diffondersi in modo molto limitato; e che perciò la legge tradizionale della società induista fosse, in pratica, la via indiscutibilmente seguita e applicata in seno ad essa, soprattutto quando il confronto con il Buddhismo o con l'Islam favorì il ripiegarsi dell'Induismo su se stesso in funzione difensiva. Dovettero allora acquistare peso sempre più determinante ed esclusivo gli antichi valori della cultura hindū: primo fra tutti, quello della purezza, che portava con sé come naturale corollario, il suo opposto, l'impurità. I brāhmani, assai più dei «rinunzianti» furono in grado di orientare la società entro cui vivevano; e, in genere, grazie all'autorevolezza del loro statuto, al quale anche il re era spiritualmente sottoposto, benché non potessero rivendicare direttamente le ricchezze e il potere, riuscirono ad assicurarseli in notevole misura, ad esempio, mediante l'istituzione dell'offerta, che essi ricevevano scambiandola con il merito, pubblico e privato, di cui venivano gratificati i donatori (32).

I brāhmani vennero, in tal modo, ad assumere un ruolo e un potere progressivamente crescenti, che bene sono sintetizzati nel Manavadharma-sāstra: «[...] Un sacerdote che ha raggiunto il lido lontano del Veda è signore dell'intero universo » (33). Questa posizione, d'altra parte, è persino indipendente dalla conoscenza acquisita e si estende, per definizione, a tutta la classe. Aggiunge, infatti, lo stesso testo: «Un sacerdote è una grande divinità, sia egli, o no, dotto, proprio come il fuoco è una grande divinità, sia esso, o meno, portato all'altare » (34). Per converso, la condizione degli sūdra, antitetica, ma solidale rispetto a quella dei brāhmani, per via dell'opposizione di fondo tra puro e impuro, appare ormai definitivamente sancita dalle Leggi di Manu: «Egli [il sacerdote] può, tuttavia, far eseguire ad uno sūdra il lavoro di uno schiavo, sia esso stato comprato o no; poiché l'Autosussistente lo creò per essere schiavo del sacerdote. E anche se egli viene emancipato dal suo padrone, uno sūdra non è liberato dalla schiavitù, poiché dal momento che questa è innata in lui, chi può rimuoverla da lui? » (35).

La precarietà della condizione dello sudra aveva, del resto, una lunga

storia. In un testo molto antico, come l'Aitareya-brāhmaṇa, apprendiamo che questi potevano essere scacciati o uccisi ad arbitrio, e dovevano essere sempre al servizio altrui; né molto migliore ci appare lo status dei vaiśya, tenuti a pagare tributi, ad assolvere mansioni, ed anch'essi esposti alla capricciosa oppressione delle classi più elevate (36).

Tale condizione è durata praticamente fino a pochi decenni or sono: e ciò prova fino a che punto la concezione del dharma nel suo significato giuridico-sociale, nella pratica quotidiana, sotto l'influenza di una classe sacerdotale dalla condotta spesso assai poco edificante, ma in grado di controllare le comunità di villaggio in forza della sua autorità religiosa, potesse stravolgersi e allontanarsi dal modello originario ereditato dalla civiltà vedica. L'ossessione dell'impurità, trasmissibile nei modi più svariati e sottili, è talmente penetrata nella comune mentalità e nella tradizione da imporre regole minuziose intese ad evitare la contaminazione derivante dalla sola presenza delle persone impure. Nel suo fondamentale studio sulle caste, pubblicato nel 1946, J.H. Hutton riporta una lunga serie di disposizioni, variabili a seconda dei luoghi e delle persone, che stabilivano la distanza imposta a certe caste rispetto ai templi, o anche ai villaggi, alle case, alle cisterne; ovvero nei confronti di persone di casta elevata. In alcuni casi, era fatto divieto agli intoccabili di attraversare i ponti per non contaminare il fiume sottostante, o non causare pericolo per l'ignaro passante che avrebbe potuto calpestare le loro impronte; a volte, era stabilito l'obbligo per i fuoricasta di portare una piccola sputacchiera legata al collo, onde evitare che i loro espettorati contaminassero chi vi avesse inavvertitamente posto sopra i piedi. E si poteva giungere persino ad una sorta di « coprifuoco » per gli intoccabili. Secondo una corrispondenza del giornale The Hindu, in data 24 dicembre 1932, nel distretto di Tinnevelly vi era una casta di lavandai, i Purada Vannan, che non dovevano essere neppure visti. Avendo la mansione di lavare le vesti di caste intoccabili, e risultando perciò doppiamente contaminanti, essi erano obbligati a lavorare tra la mezzanotte e lo spuntar del giorno, e non avevano facoltà di uscire alla luce del sole, in quanto la loro stessa vista era considerata inquinante (37).

Occorre, tuttavia, guardarsi dall'errore di ritenere che quanto descritto rispecchiasse l'intero universo della religione induista: questo ne era l'aspetto più estremo e cogente, perché l'intuizione del sanātana dharma, della legge eterna, che non poteva sacrificare così totalmente l'individuo alla società di cui esso faceva parte, non venne mai meno, anche se non riuscì spesso ad imporsi di fronte alla voce possente e pervadente della tradizione. Ne è prova evidente l'atteggiamento fermo e sofferto di uno dei protagonisti del Mahābhārata, il figlio dello stesso dharma personificato, Yudhiṣṭhira, costretto suo malgrado ai doveri propri di un re e di uno kṣatriya: la guerra per riconquistare il trono perduto, l'uccisione dei nemici cugini, il governo del regno

nonostante la personale aspirazione alla libertà spirituale. Il dilemma, come dice Zaehner, è reale: « egli è il *dharma* incarnato e tutti lo riconoscono e lo riveriscono in quanto tale; ma non si trova a suo agio in un mondo in cui il *dharma* tradizionale è così evidentemente in conflitto con i dettami della coscienza e della pietà » (38).

Yudhisthira non si occupa degli intoccabili, ma è significativo che proprio mentre stia per varcare le soglie del cielo, egli rifiuti di abbandonare un cane, che lo ha seguito lungo il cammino e al quale è interdetto l'ingresso dal dio Indra. il cane, infatti, nella cultura induista non è un animale puro; ma poiché gli è stato devoto (bhakta), egli non vuole lasciarlo, anche a costo del paradiso. Si tratta, però, solo di una prova del suo senso del dovere, in quanto il cane è lo stesso dio Dharma. Entrato, infine, nel paradiso, Yudhisthira vi vede Duryodhana, l'usurpatore del regno che aveva provocato la guerra, accolto con grande onore a motivo della sua fedele adesione al dovere degli ksatriya. Subito dopo, condotto all'inferno, vi scorge la moglie e i fratelli tormentati in una fetida fossa. Esplode, allora, la sua collera, ed egli inveisce contro gli dèi e il loro dharma: si macchia così di una colpa, perché nel dharma eterno, che Yudhişthira impersona, non v'è posto per l'ira. Il re del dharma dovrà così rinascere nuovamente e purificarsi di quanto ancora di terreno, come l'inclinazione per i propri congiunti, ne impedisce il completo distacco dal mondo, e quindi la liberazione da esso (39). La legge della società, una volta di più, ha prevalso su quella che gli eletti avvertono nel segreto del loro cuore.

# 5. La via della bhakti.

Tuttavia, la voce di Yudhiṣṭhira — come quella di tutti coloro che rendono una testimonianza prematura per il loro tempo — non resta inascoltata. Si assiste, infatti, nei secoli successivi, a partire dalla regione tamil dell'India meridionale, ad un grande movimento di rinascita spirituale, che si ricollega idealmente all'insegnamento di Kṛṣṇa nella Bhagavadgītā, a cui abbiamo accennato. Esso costituisce l'espressione dell'esigenza fortemente sentita di uscire dagli schemi del rigido ritualismo della classe brāhmanica, per dare nuova linfa e nuovi slanci alla dimensione religiosa: al centro di questo atteggiamento c'è Dio, che viene ricercato attraverso l'amore. È questa la via della bhakti, che manifesta ora quel che v'è di più vitale nell'Induismo (40). Noi non seguiremo qui le varie dottrine che da questa devozione al Signore sorgono, né i diversi accenti secondo cui essa si modula. Ci basterà sottolineare alcune caratteristiche di questo dharma in rapporto alla legge tradizionale che, nel frattempo, continua ad orientare la società.

Un dio personale muove la sensibilità e sollecita l'immaginazione di questi maestri, che si esprimono non in sanscrito, ma nella lingua del popolo, da cui spesso provengono e a cui sempre si rivolgono. Così è per gli Āļvār, gli « uomini che hanno una conoscenza intuitiva di Dio », i quali vedono in Kṛṣṇa un Signore pieno di compassione per tutte le sue creature; nessun rilievo viene perciò dato, presso di loro, ai natali dell'uomo: alcuni di essi furono sūdra, altri fuoricasta, e vi fu anche una donna. Śiva, invece, è al centro dell'orizzonte religioso di altri « santi » tamil, i cui inni, entro la fine dell'XI secolo, erano stati riuniti nel Devārām, una raccolta che, insieme con il Tiruvācakam di Mānikka Vāśagar ed altri scritti sussidiari, venne ad essere conosciuta come il « Veda tamil ». Ed è nel nome di Śiva, appunto, che essi levano un grido appassionato contro la fossilizzata religione ritualistica dei brāhmani e l'ideale di « impassibilità » che questi condividevano con i buddhisti e i giaina (41).

Appar, forse il cantore di maggior presa tra tutti questi, denuncia la vacuità di una religione puramente meccanica nei termini seguenti, che ricordano il molto più tardo riformatore Kabīr: « Perché cantate i *Veda* e ascoltate la scienza tramandata degli *Sastra*? / Perché insegnate ogni giorno i libri della giustizia? / Perché ripetete in continuazione i sei *Vedānga*? / La liberazione è di coloro e soltanto di coloro il cui cuore giammai si diparte dal pensiero del Signore » (42). E così egli, che era di bassa casta, vanifica, in funzione del culto di Śiva, ogni distinzione sociale tra gli uomini e giustifica ogni colpa: « Ma se essi amano Śiva, che nasconde nella chioma / Il fiume Gange, allora chiunque essi siano, / Sozzi lebbrosi, o fuoricasta, sì, uccisori di vacche, / A loro vada, il mio omaggio, perché sono dèi, per me » (43).

Ma il movimento della *bhakti* si diffonde anche nel nord dell'India. Caitanya, un bengalese di Navadvīp nato nel 1486, che sceglie Rāmānanda Roy, un intoccabile, come suo precettore, proclama che tutti sono uguali di fronte a Dio, perché Kṛṣṇa non distingue fra i suoi fedeli, ma solo vuole che sinceramente lo si ami. Perciò anche ad un *caṇḍāla*, uno degli uomini socialmente più spregiati, si può partecipare il culto del dio: « A tutti dona l'evangelo della *bhakti* per Kṛṣṇa, anche ad un paria » (44). Tale culto, infatti, non è privilegio di una casta, potendo l'intoccabile diventare un maestro, quando la verità gli si sia rivelata: « sia egli un brāhmano, o un asceta, o un intoccabile, chi conosce che cosa è Kṛṣṇa deve essere considerato come un maestro (guru) » (45).

Un accento simile risuona nel canto di Tukaram, di origine sudra, vissuto nel XVII secolo nella regione maratha. Egli pone l'amore di Dio sopra ogni cosa: «Un brahmano che non ami il Nome di Dio, non è un brahmano»; ma «un fuoricasta che ami il Nome di Dio è veramente un brahmano. In lui hanno eletto dimora la calma ed il perdono, la misericordia ed il coraggio. Quando tutte le passioni hanno lasciato la mente di un uomo, egli è buono come un brahmano, dice Tuka» (46).

Come si vede, l'atmosfera è profondamente diversa rispetto a quella della

legge; ed è l'uomo, in questo caso, a risultare al centro di questo dharma. Tuttavia, neppure la bhakti va sopravvalutata. In primo luogo, perché non tutti i suoi maestri sono sempre concordi nella censura verso i brāhmani e le prescrizioni della religione istituzionale, com'è il caso, ad esempio, di Tulsī Dās, di espressione hindī, nato a Benares e vissuto tra il XVI e il XVII secolo; e secondariamente, perché anche se essi manifestano sovente ostilità nei confronti del vecchio ordine rappresentato dai brāhmani, non si verifica mai una netta rottura rispetto a tale sistema (47). Il loro interesse per l'uomo rimane così circoscritto alla sfera religiosa; ed è soltanto in questo ambito che tutti gli esseri umani sono considerati uguali al cospetto di Dio (48).

# 6. I movimenti di riforma del XIX secolo.

Ma i problemi sociali che il *dharma* nella sua concezione terrena continuava ad ignorare non potevano più a lungo essere rinviati. L'incontro con la civiltà occidentale, e il naturale confronto che emergeva riguardo ai valori del Cristianesimo, la cui superiorità rispetto all'Induismo i missionari non perdevano occasione di esaltare, costituirono gli elementi catalizzatori. Nacquero così, sin dai primi decenni del XIX secolo, movimenti di riforma fortemente critici verso la tradizione brahmanica e particolarmente sensibili all'innovazione in materia sociale.

Alcuni di essi — come il Brāhmo Samāj, sorto a Calcutta intorno al 1830 — videro non casualmente tra le personalità che ne furono alla guida uomini che avevano avuto lunga frequentazione con l'amministrazione o enti britannici. Rām Mohan Roy, che ne fu il fondatore, avversò le più comuni pratiche brāhmaniche, e si propose di restituire all'Induismo, deformato dalle concrezioni che esso era venuto assumendo nel corso del tempo, il vero volto che aveva avuto con i *Veda*, le *Upanișad* e i *Vedānta-sūtra*. Profondamente turbato dalla morte di una sua parente, che, in ossequio alla tradizione, era salita sul rogo funebre del consorte, compiendo il rito della *satī*, egli si batté contro questa ignominiosa istituzione, che, in gran parte grazie ai suoi sforzi, venne dichiarata illegale nel 1829 (49).

Alla sua morte, il Samāj fu condotto da Debendranāth Tagore, assai meno interessato alle riforme sociali e al radicale contrasto con l'ortodossia brāhmanica; e tuttavia autore di una raccolta di testi induisti, il *Brāhmadharma*, nel quale, per la prima volta, si raccoglievano i passi delle Scritture conformi ai principi del movimento, tralasciando gli altri, secondo una prassi che sarebbe poi stata seguita da altri riformatori fino allo stesso Gandhi (50).

Successivamente, Keshab Chandra Sen, dapprima nel Samāj originario, e poi in un secondo, nato dalla secessione dal primo, intensificò il conflitto con gli ambienti brāhmanici più conservatori, predicando il ripudio del sacro cordone dei « nati due volte », che sanciva la discriminazione sociale tra le

caste. Favorì, inoltre, i matrimoni intercastali e quelli delle vedove; e si adoperò sia per il loro riconoscimento legale, sia per l'abolizione dei matrimoni dei bambini, ottenendo, infine, dal Governo le auspicate misure legislative. I seguaci del Brāhmo, tuttavia, non appartenevano al popolo, e benché riuscissero a turbare la coscienza della élite più consapevole della società induista, non giunsero in alcun modo ad influenzare le vaste popolazioni rurali dell'India (51).

Contro le stesse piaghe dei matrimoni infantili, del divieto di rinnovata nuzialità per le vedove e delle restrizioni di casta si batté anche il Prarthana Samaj, fondato a Bombay nel 1867, in seguito ad una visita in questa città da parte di Keshab Chandra Sen. Il suo più autorevole esponente, Mahadev Govind Ranade, mirò a liberare l'antica fede dalle accessioni di elementi spuri che l'avevano deturpata, cercando, tuttavia, di evitare un radicale contrasto con l'ortodossia brahmanica. Egli sapeva di non aver conquistato il cuore della gente comune, ma confidava che il suo movimento, nel corso del tempo, avrebbe contribuito alla crescita morale dell'intera società induista (52).

Ed ancora un altro movimento di riforma fu l'Ārya Samāj, sorto in varie parti dell'India settentrionale (soprattutto in Punjab e nelle Province Nord-occidentali, ma anche in Rajasthan e Maharashtra), a partire dal 1875. Il suo fondatore, Dayananda Sarasvati, cresciuto in un ambiente di stretta ortodossia, a differenza di precedenti figure di riformatori, si oppose fieramente alle altre fedi religiose presenti in terra indiana (particolarmente l'Islam), nonché allo stesso Induismo tradizionale, e s'impegnò con grande determinazione a riscoprire il vero volto dell'Induismo, che, « purificato » da ogni indebita sovrapposizione, egli individuò nelle Samhifa vediche. In tali raccolte, in effetti, non si trova traccia di molte delle più diffuse e meno apprezzabili pratiche, credenze e tradizioni che maggiormente offrivano motivi di condanna da parte della sensibilità moderna, ispirata ai valori del Cristianesimo introdotto e diffuso in India dai missionari: si pensi solo alla discriminazione di casta, ai matrimoni infantili e al divieto di nuovo matrimonio per le vedove. Ad esse, tuttavia, non possono neppure farsi risalire le dottrine come quella del karma — che Dayānanda, invece, accetta, assumendone infondatamente la diretta derivazione dalle Samhita. In ogni caso, egli pretese di possedere l'esclusiva, divinamente ispirata, capacità d'interpretazione dei Veda, e ne difese il valore di «legge eterna», autosussistente e al di fuori del tempo. È in base a una simile asserzione che, dopo la sua morte, avvenuta nel 1883, i suoi successori, pur divisi in un'ala progressista ed in una conservatrice, hanno continuato a respingere l'intoccabilità e l'ineguaglianza tra le caste, in quanto non sancite dall'autorità vedica (53).

I riformatori del XIX secolo furono prevalentemente interessati all'aspetto sociale della loro tradizione religiosa, ovvero cercarono in essa un elemento d'identificazione nazionale rispetto a culture diverse, come quella occidentale e quella musulmana, avversate in quanto recanti il segno della dominazione straniera. La cosciente utilizzazione del *dharma* in funzione del riscatto sociale, politico e ideologico dell'India, continuò ad opera del movimento nazionalistico impegnato nella lotta per l'indipendenza; e seguita a manifestarsi con tutta evidenza nell'ispirazione che anima il programma e le rivendicazioni del più recente fondamentalismo induista (54).

È soltanto con Gandhi che le due modalità del dharma troveranno, infine, allo stesso tempo, giusto ed equilibrato rilievo. Per il Mahātma, infatti, la religione è essenzialmente ricerca di Dio — Verità e Amore —, che si può scoprire in special modo nel servizio dell'uomo, reso concretamente a cominciare dal prossimo più vicino (55).

Così egli insegna: « Per vedere faccia a faccia l'universale spirito di Verità che tutto pervade, bisogna essere capaci di amare l'essere più meschino della creazione come noi stessi. E colui che aspira a questo, non può permettersi di tenersi lontano da alcun campo della vita. Perciò la mia devozione alla verità mi ha spinto nella politica; e posso dire senza la minima esitazione, e pure in tutta umiltà, che chi dice che la religione non ha nulla a che vedere con la politica, non sa che cosa significhi religione » (56).

### NOTE

- (1) L. Dumont, La civilisation indienne et nous, Paris 1975 (tr. it., La civiltà indiana e noi, Milano 1986, p. 15).
  - (2) Ibid., p. 20.
- (3) R.C. Zaehner, *Hinduism*, London 1962 (tr. it., *L'Induismo*, Bologna 1972, p. 13. La traduzione è stata da me leggermente modificata).
  - (4) Ibid., pp. 13-14.
  - (5) L. Dumont, op. cit., pp.22-23.
  - (6) Ibid., pp. 23-24.
- (7) L. Dumont, Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications, Paris 1966 (tr.it., Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni, Milano 1991, p. 137).
  - (8) Ibid., p. 275.
  - (9) Ibid., pp. 144-45.
  - (10) L. Dumont, La civiltà indiana e noi, cit., pp. 26-27.
  - (11) Id., Homo hierarchicus, cit., p. 145.
  - (12) Id., La civiltà indiana e noi, cit., p.27.
  - (13) Ibid., p. 24.
- (14) Abbé J.A. Dubois, Hindu Manners, Customs and Ceremonies, Oxford 1906<sup>3</sup>, rist. 1968, p. 295.
  - (15) L. Dumont, La civiltà indiana e noi, cit., p. 23.
  - (16) R. C. Zaehner, op. cit., p. 158.

- (17) A.K. Coomaraswamy, Hinduism and Buddhism, New York 1943 (tr. it., Induismo e buddismo, Milano 1973, pp. 77-78).
- (18) S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, I, London 1923 (tr. it., La filosofia indiana. Dal Veda al Buddhismo, Torino 1974, pp. 121, 207-8); G. Tucci, Asia religiosa, Roma 1946, p. 91.
  - (19) A.K. Coomaraswamy, op.cit., p. 86.
  - (20) Ibid., p. 83.
  - (21) L. Dumont, La civiltà indiana e noi, cit., pp. 39-42, 64-66; G. Tucci, op. cit., pp. 92-93.
  - (22) R.C. Zaehner, op. cit., p. 225.
- (23) M. Monier-Williams, Hinduism, London 1877, p. 12; G. Tucci, « Induismo », in Id., ed., Le civiltà dell'Oriente, III, Roma 1958, p. 565.
  - (24) L. Dumont, La civiltà indiana e noi, cit., p. 42.
  - (25) R.C. Zaehner, op. cit., p. 14.
  - (26) Bhagavadgītā, 1. 40-43 (abbreviazione: BG).
  - (27) BG, 2.31-34.
  - (28) BG, 4.13 e 18.41 ss.
  - (29) BG, 9.32, 18.66.
- (30) L. Dumont, La civiltà indiana e noi, cit., pp. 64-66; Id., Homo hierarchicus, cit., pp. 438-42.
  - (31) BG, 18.67.
  - (32) L. Dumont, La civiltà indiana e noi, cit., pp. 26-27.
  - (33) Manavadharmasastra, 9.245 (abbreviazione: Manu).
  - (34) Manu, 9.317.
  - (35) Manu, 8.413-14.
  - (36) Aitareya-brahmana, 7.29.
- (37) J.H. Hutton, Caste in India. Its Nature, Function, and Origins, Bombay 1963<sup>4</sup>, rist. 1973, pp. 78-81.
  - (38) R.C. Zaehner, op. cit., p. 168.
  - (39) Ibid., pp. 177-79.
  - (40) Ibid., pp. 192-93.
  - (41) Ibid., pp. 184-89.
  - (42) Ibid., p. 189.
  - (43) Ibid., pp. 189-90.
  - (44) G. Tucci, Forme dello spirito asiatico, Milano 1940, pp. 81-105.
  - (45) Ibid., pp. 104-5.
  - (46) R.C. Zaehner, op. cit., p. 205.
  - (47) Ibid., pp. 202-4, 197-98.
  - (48) Ibid., p. 199.
- (49) Ibid., pp. 215-16; K.W. Jones, Socio-religious reform movements in British India, in G. Johnson (Gen. ed.), The New Cambridge History of India, III. 1, Cambridge 1989, pp. 30-33.
  - (50) R.C. Zaehner, op. cit., pp. 217-18; K. W. Jones, op. cit., pp. 33-34.
  - (51) R.C. Zaehner, op. cit., pp. 218-21; K.W. Jones, op. cit., pp. 34-39.
  - (52) R.C. Zachner, op. cit., pp. 222-23; K.W. Jones, op. cit., pp. 141-44.
- (53) R.C. Zaehner, op. cit., pp. 223-27; D. Vable, The Arya Samaj. Hindu without Hinduism, New Delhi 1983; K.W. Jones, op. cit., pp. 95-103.

(54) P.C. Bori-G. Sofri, Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni, Bologna 1985, pp. 15-17; K.W. Jones, op. cit., p. 144. Sui più recenti sviluppi di questa tendenza, si veda The Economist (16 gennaio 1993), « The fire of India's religions », pp. 57-58; Id. (6 febbraio 1993), « The road to Ayodhya », pp. 21-23.

(55) M.K. Gandhi, All Men Are Brothers: Life and Thoughts of Mahatma Gandhi as Told in His Own Words, Losanna 1958 (tr. it., Antiche come le montagne, Milano 1973, rist. 1975, cap. 2, nn. 10 (pp. 85-86), 32 (p. 91), 59 (pp. 100-1), 64 (p. 103), 73 (p. 105), 81 (p. 107).

(56) Ibid., n. 11 (p. 86).

### Prof. MICHAEL FUSS

Pont. Università Gregoriana

# Il Sutra del Cuore:

Verso una ermeneutica interreligiosa della sapienza.

Ogni impresa importante, come il nostro Convegno, è pervasa nell'Oriente dallo Spirito del Sacro. Perciò vorrei salutar Vi con una breve preghiera buddista, che nell'ambito del buddismo Theravada viene recitata varie volte al giorno. È molto semplice e profonda: « Che tutti gli esseri siano felici! » Questa preghiera stimola sentimenti di sincerità e di reciproca amicizia. Essa rivela anche un orientamento cosmico, universale, che parte dalle irradiazioni dei nostri cuori. Così la piccola caverna dei nostri cuori umani s'espande fino a contenere l'intero universo: « Che tutti gli esseri siano felici! ».

La patriarcale basilica di Santa Sofia a Costantinopoli, tanto stimata dall'insigne Mons. Rossano, rappresenta il punto di congiunzione tra Oriente e Occidente. Questo venerato tempio della Divina Sapienza ci parli oggi di nuovo non solo qui ad Agrigento, antico centro della Magna Grecia, ma particolarmente in vista di un incontro tra culture e religioni nella nuova casa europea. Non dovrebbe forse il suo messaggio orientarsi alle indicazioni del motto per la consacrazione episcopale scelto dal nostro commemorato: « Ora la nostra visione è confusa come in un antico specchio » (1 Cor 12.12), leggendo per speculum in aenigmate (nell'enigma) il famoso mosaico bizantino della sedes sapientiae, raffigurante la Madonna col Bambino sul trono. Nell'intimo scambio dinamico del dare e ricevere tra madre umana e figlio divino, e di tutte le mamme e figli, s'intuisce il cammino della sapienza, e si potrebbe pensare che tale sapienza non sarà mai frutto del ragionamento umano, bensi viva sintonia con la creatività divina.

È in questo contesto che ora vorrei parlare del ruolo della sapienza in prospettiva interreligiosa, prendendo come punti di partenza appunto il mistero dello Spirito Santo che circonda l'intimità della famiglia di Nazareth e il prezioso sûtra *Hridâya*, oppure *Sûtra del Cuore*, del buddismo *mahâyâna* della tradizione *prajn*âpârâmitâ (1) che risale all'incirca al 4° secolo d.C. È lo stesso Spirito Santo che riecheggia nel momento, quando il vangelo della Risurre-

zione sta per entrare nel mondo delle genti, nell'audace testimonianza di Pietro: « Tutti li sentiamo annunziare, ciascuno nella sua lingua, le grandi cose che Dio ha fatto » (akúomen lalúntôn autôn tais hemetérais glôssais ta megaleía toú theoú; Atti 2.11). Il dono liberante dello Spirito, che trascende ogni barriera culturale ed umana, si realizza nel mistero di annuncio e ascolto, nel dono e nell'opera della verità. Per cogliere meglio tale mistero della sapienza ispirata, vorrei confrontare il dono del Buddha con il dono dello Spirito Santo.

In primo luogo appaiono qui i due doni del Buddha: sapienza (corrispondente all'« ascolto», « sentire » dgli Atti 2.11) e compassione (« le grandi cose che Dio ha fatto»). Heinrich Dumoulin, l'eccellente studioso del buddismo giapponese, considerando i diversi aspetti della personalità del Buddha, si trova di fronte alla difficoltà di applicare delle categorie comuni della scienza comparata delle religioni:

« Il Buddha sembra infatti formare una categoria particolare e propria dell'Oriente che non trova un suo adeguato riscontro nella scienza delle religioni dell'Occidente, una categoria che nella complessità dei suoi elementi si apre, però, alla trascendenza (2).

Vorrei proporre per il Buddha la categoria del « l'uomo ispirato », termine in contrasto con « l'incarnato » (Gesù) e allo stesso tempo complementare allo « svegliato » (Buddha). Nel Buddha si incontrano in unica maniera una estrema disponibilità umana, maturata attraverso la lunga preparazione ascetica e culminata nella consapevolezza di un « vuoto » esistenziale, e l'irrucione della Realtà (l'auto-comunicazione della Realtà). Questi due momenti endono, nella loro dinamica esistenziale, verso una proclamazione esplicita nella Buddhavacana (parola sacra del Buddha) per l'unico motivo di una compassione con il genere umano. Il suo messaggio al mondo, il Dharma, è verità trascendentale che opera in modo autonomo nell'uomo (nell'« ispirazione »), però legata alla sua mediazione nei discorsi del Buddha o nelle Scritture Sacre.

Buddha si distingue da un profeta, il quale riceve da Dio il mandato determinato per l'annuncio della potenza divina al popolo in uno specifico contesto storico, senza, però, l'intenzione di raccogliere discepoli, come pure si distingue dal mistico che serba la sua visione di Dio per se stesso senza rivelarla al mondo. Buddha è invece proprio l'ispirato nel senso che ha portato al mondo la parola sacra, il dharma, l'ha « generata », e proprio in questa dinamica si manifesta una stretta analogia con il cristianesimo. Il teologo (e cardinale) H. De Lubac (3) chiama il buddismo « il fatto spirituale più grande della storia » — a parte il Fatto unico di Cristo, Presenza stessa di Dio — e afferma la sua importanza per i cristiani.

Potremmo vedere l'augusto personaggio del Buddha proprio accanto alla

figura della Madonna. Tale analogia aiuterebbe a vedere che tutti e due portano al mondo il Verbo, la parola sacra in una comune dinamica generatrice (4); ma allo stesso tempo naturalmente appare anche l'estrema compessità degli elementi, in quanto attraverso la Madonna il Verbo diventa carne, cioè entra definitivamente nella nostra storia umana nella persona unica di Gesù Cristo, mentre attraverso il Buddha il Verbo rimane Dharma, parola ispirata, cioè entra nella proclamazione ed esperienza interiore. Qui appare la stessa dinamica di compassione e salvezza sia nell'estrema vicinanza, sia, pure, nel contrasto. È questa mutua complementarità, probabilmente, che rende l'incontro così attraente agli uomini d'oggi e invita ad esplorare le profondità del dialogo.

Il Buddha occupa nel Buddismo non il posto di un salvatore autonomo, né di un Dio, ma s'inserisce nella dinamica rivelatrice. Al di sopra di lui sta il Dharma, « la Realtà ». Non si parla di un Dio supremo, ma non lo si esclude neppure. Il Buddha tace, perché non può pronunciarsi in nessun modo su questo ultimo mistero dell'esistenza umana e cosmica. Comunque, l'ultimo mistero è indispensabile nel buddismo, è il centro di gravitazione di tutto il pensiero e dell'attività rivelatrice del Dharma. In questa prospettiva s'inseriscono le parole della predica del Buddha, che in seguito diventarono scritture sacre, nella dinamica della « grande compassione ». I testi canonici non sono in primo luogo dottrina dogmatica e di carattere filosofico, ma sono espressione dell'infinita compassione del Buddha con tutto il genere umano. Il Buddha proclama il « benessere e la felicità di tutti gli esseri » con l'unico motivo di compassione e sapienza, introducendo così le sue parole nella dinamica della upâya (dinamica creativa della prajrâ). Il Sutra del Loto (Saddharmapundarikasutra), uno dei testi principali del Mahâyâna, afferma:

« Il re del dharma appare nel mondo e, secondo la disposizione degli uomini, proclama il Dharma in vari modi (upâya) ». (LS 4.G 1)

Si spiega così la missione del Buddha nel rendere noto al mondo il Dharma, che egli stesso ha intuito, e che è l'ultima Realtà senza forma ed invisibile.

Mentre la sapienza è in grado di comprendere l'essenza, oppure l'aspetto interiore della prajñâ, la compassione testimonia la conversione del cuore verso un totale altruismo. Perciò la meditazione buddista non significa ritiro dal mondo, ma irradiazione dell'energia creativa del Dharma nel mondo. La preghiera quotidiana, di cui ho parlato all'inizio, ne era testimonianza. L'energia della compassione parte proprio dalla purezza del mio cuore che a sua volta l'ha ricevuta dal Dharma. E' mia intenzione dimostrare che il messaggio del Buddha non è, come viene spesso frainteso, una forma di gnosi,

una conoscenza salvifica, ma una vera religione di compassione universale. Per precisione, e per non fare delle analogie troppo veloci con il cristianesimo, bisogna però aggiungere che tale compassione non si attacca mai alle singole persone « per l'amor di Dio », ma è una compassione assolutamente trasparente che si estende in dimensioni universali.

I due temi principali del Sutra del Cuore rivelano la prajna, la sapienza come visione della Realtà, e la karuna, la misericordia come modo di viverla. La compassione esprime, nella sua intenzionalità verso il bene altrui, una relazionalità dell'essere ed un vuoto di sé. In tal modo essa attua la sunyata, la vacuità, che è inerente in tutti i fenomeni come loro condizione ontologica ed originale. Donare (dâna), allora, esprime la natura aperta degli esseri e il più eccelso dei doni è il dono della Verità, come afferma un altro testo buddista. Comunque non si tratta qui di una dottrina o teoria filosofica, ma della prassi quotidiana della vita; e in ciò consiste la semplicità del buddismo che ricollega l'aspirazione della salvezza ai gesti quotidiani della nostra vita. Non si tratta di donare oggetti, ma di donare se stessi. Questo lo afferma un antico compendio buddista trattando dei dieci paramita, le perfezioni, che rassomigliano molto ai comandamenti del cristianesimo:

« I grandi esseri sono inclinati verso il benessere di tutti gli esseri. Perciò offrono doni per la felicità di tutti gli esseri, senza accertarsi se loro ne siano degni o meno. Evitando di apportare ferite agli esseri, seguono la moralità. Per perfezionare la moralità, esercitano l'ascesi. Per ottenere una chiara visione di ciò che giova alla salvezza degli esseri o meno, chiariscono la loro conoscenza. Per la salvezza e il benessere degli esseri esercitano sempre la loro volonta. Raggiunto il supremo stato eroico, sono totalmente disposti al perdono verso le numerose mancanze degli esseri. Non rompono mai una promessa data di donare o di fare qualcosa. Con instancabile determinazione s'impegnano per la salvezza e felicità di tutti gli esseri. In tutto danno loro precedenza con estrema bontà. Nella loro equanimità non aspettano niente in contraccambio ». (5)

Queste dieci perfezioni (paramitâ) guidano il desiderio di purificarsi, di raggiungere l'assoluta trasparenza quale condizione di santità. I cuori puri possono irradiare tale purezza e compassione in via di questa realizzazione progressiva della sapienza.

Il Sûtra del Cuore (che si trova nell'allegato) apre lo spazio del Sacro nella sua doppia dimensione sia nella manifestazione attiva della Realtà stessa come nella più passiva disponibilità da parte dell'uomo. Il testo si sviluppa come un dialogo, nel quale, però, nessuno degli interlocutori parla direttamente. E' piuttosto una vibrazione da cuore a cuore. Chi lo recita, viene immediatamente assorbito dalla sua profonda esposizione dialettica.

Nell'esordio appaiono i due interlocutori: prima Avalokita (Avalokitesvara), il « Signore che guarda dall'alto », e poi Sariputra, uno dei principali discepoli del Buddha storico. Lontano dall'essere un dio personale, il bodhisattva Avalokitesvara rappresenta l'aspetto della compassione universale del Buddha che dall'alto vede la condizione e la disposizione spirituale degli esseri. Egli è espressione della pura compassione che si estende a tutto il mondo. Sariputra, invece, rappresenta la riflessione filosofica e tutta la tradizione gnostica e sapienziale del buddismo Theravada. Tra questi due aspetti si sviluppa ora una dialettica artisticamente intrecciata come i vari momenti in un quartetto musicale di Beethoven. La prajnapramita, la « perfetta sapienza che accompagna nell'al di là », è proprio un cambio di prospettiva: da una conoscenza attiva, nel senso filosofico, ad un essere conosciuto e abbracciato dalla sapienza-compassione in un processo salvifico. Sarebbe sbagliato di voler attribuire al buddismo una auto-salvezza dell'uomo di tipo gnostico; nella sua disponibilità egli viene trascinato dalla dinamica salvifica della compassione.

Si afferma, nel primo versetto, che Avalokita osserva nella sua dimora di sapienza la realtà dei fenomeni. Secondo la dottrina buddista, i cinque aggregati costitutivi dell'uomo ne rivelano la vacuità, cioè l'assoluta mancanza di un'identità individuale. L'uomo costituisce un'identità funzionale, composta da elementi materiali e mentali, ma non dispone di una personalità, di un ego, nel senso occidentale. In una prospettiva mistica come quella del buddismo, tale affermazione è fondamentale, in quanto insegna che l'uomo non « ha » una volontà, una personalità determinata, ma « è » un'unità operativa e aperta, definibile solo in relazione agli altri esseri dell'universo. Purtroppo il buddismo è stato spesso frainteso come dottrina pessimista e negativa. Certamente, il nirvâna significa estinzione completa dei fattori vitali, ma questo è solo un lato della realtà. Vedendo invece il vuoto, la « non-vanità » (letteralmente: nirvâna), come pienezza, i fenomeni percepibili con i nostri sensi cedono alla pienezza di una Realtà ineffabile. Togliendo, ad esempio, dalle icone della Chiesa ortodossa le figure dei santi, non resta che l'orizzonte d'oro dell'eternità.

Alla vacuità, all'estinzione, corrisponde pienezza, e questo cambio di prospettiva sarebbe il passaggio alla vera sapienza. Tale pienezza è pura energia, vibrazione, della Realtà che viene percepita come compassione. Allora, il testo continua con delle affermazioni enigmatiche, « la forma è vacuità e proprio vacuità è forma ». L'uomo, mancante di un « ego » come nucleo della sua identità, nella sua forma è in realtà vuoto; ma proprio in questa universale apertura si spiega la sua individualità. Secondo le fondamentali « Quattro Nobili Verità » del Buddha tutto è in un continuo cambiamento dalla nascita fino alla morte, e questo costituisce la sofferenza esistenziale (dukkha) dell'uomo. Senza alcuna stabilità e in continuo flusso, la vita è un immenso tessuto di inter-relazioni.

Heinrich Böll dice che la prova dell'esistenza di Dio è proprio l'uomo,

perché egli sa — anche se non lo ammette — di essere finito e contingente, di dover morire un giorno, e perciò vive di questa sete verso un assoluto che lo possa abbracciare e sostenere. Il Buddha esprime questa prima esperienza con dukkha, che è molto di più di una sola sofferenza fisica o emotiva a causa di malattie o privazioni di felicità. La fugacità della vita rivela, in profondità, una passività dell'uomo. Perciò propongo come traduzione del termine buddista dukkha « passività » collegata con l'aspetto della sofferenza nella sua radice latina « pati », ma in un senso più largo, quasi di dolore esistenziale. L'illusione più grande dell'uomo invece sarebbe, secondo il Buddha, di credersi attivo, che le sue attività partano dalla sua volontà autonoma o che egli possa fare qualcosa senza essere sottomesso ad una infinita catena di cause ed effetti. Le nostre azioni sono, in verità, re-azioni, e la realizzazione di tale provvisorietà e relazionalità della vita ci prepara al mistero di salvezza del buddismo.

La sua dottrina, comunque, non è un fatalismo, ma esige la conoscenza di questa struttura fondamentale e in seguito una trasformazione esistenziale. La salvezza si realizza quando l'uomo si apre ad una disponibilità verso tutto l'universo, cioè in un vero altruismo o compassione universale. Vivere « senza forma » o vivere « vacuità » significa realizzare tale polarità di ricevere e donare, d'inserirsi in questa vibrazione di energia cosmica. Qui sta lo spazio del « Sacro » nel buddismo. Senza mai parlare di « Dio » o di un « autore » della compassione universale, il buddismo si colloca esistenzialmente in tale dimensione aperta, senza alcun attaccamento.

Facendo un accenno al cristianesimo — in quanto le sue parole ci sono più familiari — si potrebbe citare dalle beatitudini di Gesù: « Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio » (Mt 5.8). Purezza è assoluta trasparenza, non è in primo luogo una qualità morale, un'assenza di peccato, e tale purezza originale significa apertura e disponibilità verso l'assoluto come verso tutte le dimensioni dell'universo. In questa prospettiva la compassione del buddismo non è altro che la trasformazione di un ego chiuso, piegato su se stesso, verso una purezza aperta. Nell'abbandonarsi all'infinito l'uomo realizza sia la « perdita » del sé sia il « guadagno » di nuova libertà.

Il nostro sûtra parla di questa esperienza nella quarta strofa. L'indifferenza e l'assenza di « pensieri-schermo » delineano la nuova forma d'esistenza del bodhisattva. E' il cammino della perfezione di sapienza nello spazio del « Sacro » che si esprime nella sintonia con la compassione universale. Nel Dhammapada(6) dicono i monaci: « Viviamo gioiosamente noi che non possediamo alcunché »; queste parole danno l'espressione della loro immensa gioia nell'estrema povertà, di aver contemporaneamente abbandonato l'attaccamento al possesso materiale e di aver realizzato la povertà esistenziale. La libertà dai tanti egoismi diventa fonte di gioiosa liberalità. Forse in questa

pratica sta il segreto del buddismo, al di là delle dottrine. Vorrei solo brevemente accennare alla cerimonia del thè nella tradizione del buddismo Zen, dove viene conferito, senza parole, questo spirito di serenità, di pace interiore e comunitaria, nella semplicità di un rito quotidiano. Osservando i gesti nel loro flusso liscio, s'intuisce tale spirito di compassione e di sapienza d'intima comunione. Sarà questo forse uno dei motivi per i quali il buddismo è così attraente all'uomo d'oggi?

Il sûtra raggiunge il suo apice con una conclusione che a prima vista potrebbe apparire come qualcosa di magico. Il suo mantra, la formula sacra e quasi sacramentale, è un sigillo che conferisce di nuovo una vibrazione profonda. E' il dito che indica la luna, che media nel suo suono la Realtà ineffabile, e che, di nuovo, rivela la struttura fondamentale della relazionalità di tutti i fenomeni ed esige l'apertura dell'uditore. Naturalmente senza tentare di offrire una definizione completa e senza considerare il peso dogmatico della sua lunga storia, si potrebbe in questo senso riassumere il « Sacro » nel buddismo nel modo seguente: E' pura intenzionalità, pura dinamica, che si riscontra nella vibrazione del cuore puro. L'uomo si apre a questa natura originale che penetra tutti gli esseri e la percepisce, in fin dei conti, come autentica compassione.

Dalle sottili considerazioni filosofiche vorrei, alla fine di questa breve relazione, ritornare alla ferialità e così di nuovo ad un aspetto di vita tanto importante per il compianto Mons. Rossano. La suprema sapienza, e questo vorrei sottolinearlo, non si trova nei più alti circoli filosofici se prima non viene realizzata nella vita quotidiana. La sedes sapientiae della basilica di Costantinopoli, la Madonna col Bambino, è immagine di questa realtà reciproca della vita nel donare e ricevere. Vivere in sintonia con l'ultima Realtà nelle vicende del focolare domestico: questo illustra la più profonda radicalità di tale sapienza nella compassione con le vicende del prossimo. Modello di vita non è il cittadino che si fa ingannare dalle molteplici attrazioni effimere, ma il contadino la cui vita si svolge tra l'osservanza del cielo e i duri doveri della terra. Sapienza e compassione costituiscono gli elementi complementari di tale liturgia divina nella quotidiana coltivazione e consacrazione della terra.

### NOTE

La letteratura della prajrâpâramitâ è composta da 38 libri differenti, elaborati in India tra il 100 a. Cr. e il 600 d. Cr.

<sup>2.</sup> H. Dumoulin, Buddhismo, Brescia: Queriniana 1981, 81.

- 3. Henri de Lubac, Aspetti del Buddismo (1950). Milano: Jaca Book 1979, XVIIs.: « A parte il Fatto unico, in cui noi adoriamo la traccia e la Presenza stessa di Dio, il buddismo è senza dubbio l'evento spirituale più grande della storia ».
- D.W. Mitchell, Spirituality and Emptiness. New York/Mahwah: Paulist Press 1991, 182ss.
- 5. Visuddhimagga 9, 4, in: Nyanatiloka (a cura di). Konstanz<sup>4</sup> 1985, 371 « traduzione mia ».
  - 6. Nr. 200, in: L'orma della disciplina. Torino: Boringhieri 1979.

## Il Sûtra del Cuore

Omaggio alla Perfezione di Sapienza, l'Amata, la Santa!

Avalokita, il Santo Signore e Bodhisattva, si stava muovendo nel profondo corso della Sapienza che è andata al di là. Egli dall'alto guardò giù, Egli scorse soltanto cinque aggregati, ed Egli vide che nella loro essenza essi erano vuoti.

- 1. Qui, o Sariputra, la forma è vacuità e proprio vacuità è forma; la vacuità non differisce dalla forma, la forma non differisce dalla vacuità; qualsivoglia cosa sia forma, quella è vacuità, qualsivoglia cosa sia vacuità, quella è forma, lo stesso vale per sensazioni, percezioni, impulsi e coscienza.
- Qui, o Sariputra, tutti i dharma sono caratterizzati dalla vacuità; essi non sono prodotti o arrestati, né contaminati né immacolati, né manchevoli né completi.
- 3. Qui, o Sariputra, nella vacuità non c'è forma, né sensazione, né percezione, né impulso, né coscienza; né occhio, orecchio, naso, lingua, corpo, mente; né elemento dell'organo della vista, e così via, fino a che arriviamo a: nessun elemento della coscienza di mente; non c'è ignoranza, né estinzione di ignoranza, e così via, fino a che arriviamo dove: non c'è decadimento e morte. Non c'è sofferrenza, né creazione, né arresto, né sentiero. Non c'è conoscenza alcuna, né realizzazione, né non-realizzazione.
- 4. Pertanto, o Sariputra, è grazie alla sua indifferenza di fronte ad ogni tipo di realizzazione personale che un Bodhisattva, avendo fatto assegnamento sulla perfezione di sapienza, rimane senza pensieri-schermo. In assenza di pensieri-schermo nulla può farlo tremare, e ha debellato ciò che può turbare, e alla fine egli arriva al Nirvâna.
- 5. Tutti coloro che appaiono come Buddha nei tre periodi di tempo sono completamente svegliati alla suprema, giusta e perfetta illuminazione poiché essi hanno fatto affidamento sulla perfezione di sapienza.
- 6. Pertanto, si dovrebbe conoscere la *prajñâpâramitâ* come il grande mantra, il mantra della grande conoscenza, il supremo mantra, l'ineguagliato mantra, dissipatore di ogni sofferenza, in verità Difatti cosa potrebbe esserci di errato? Dalla *prajñâpâramitâ* questa formula magica è stata erogata. Essa suona così:

Andato, andato, andato al di là, andato completamente al di là. Oh quale risveglio, a tutti salve!

- Questo completa il Cuore della perfetta sapienza.

(E. Conze, I Libri Buddhisti della Sapienza, Roma. Ubaldini, 1976)

Il testo originale del mantra Hridâya:

« gate gate paragate parasamgate bodhi svaha »

#### R. J. ZWI WERBLOWSKY

Università ebraica di Gerusalemme

## Passate, passate sull'altra sponda

Riflessioni sul sacro e sui valori umani nel Buddismo

Il titolo di questo mio contributo, mi sia esso pervenuto per ispirazione o per « sottrazione » dalla conferenza del mio collega prof. Michael Fuss, si riferisce a quel Sutra del Cuore su cui verte pure la sua dissertazione. Lungi da me qualsiasi idea di sconfinare nel suo territorio, ma mi pare che le parole centrali del hridaya (il sutra del cuore) « gate, gate, paragate, parasamgate » in sanscrito, o nella versione giapponese — « più vicina alla mia comprensione — gyatei, gyatei, hara gyatei, hara so gyatei » (passate, passate, passate sull'altra sponda) siano relevanti a riguardo del Buddismo in tutte le sue forme, le sue varianti e le sue scuole.

Come ho detto, non ho avuto problemi a proposito del titolo; ma a proposito del contenuto della mia breve conferenza, mi sono trovato di fronte a molti gravi problemi. La prima domanda è naturalmente, cosa sia il Buddismo. Anche gli specialisti trovano non poche difficoltà a definire il denominatore comune di tutte le varie sette, correnti, scuole, teorie che si aggruppano sotto il nome di Buddismo. Anche il Buddismo meridionale, noto col nome di Theravada (e chiamato dai suoi oppositori Hinayana), ritenuto dai più come la forma di Buddismo più vicina alle fonti, è in effetti solo una delle tante scuole che si svilupparono subito dopo il paranirvana di Gotama Shakyamuni. Col moltiplicarsi delle scuole e delle sette, e con la nascita del movimento del Mahayana. si è creata una situazione in cui un buddista che segua la tradizione del Theravada considera il Mahayana circa come un cristiano cattolico considera la setta dei Mormoni. C'è da chiedersi se è giusto riunire sotto la stessa denominazione fenomeni tanto vari e diversi. Poiché perfino entro la stessa tradizione del Mahayana anche la scuola della «terra pura», nota col nome di Amidismo, è diversa dalla scuola dello Zen. E anche lo Zen nella Cina antica si divide in due scuole: quella settentrionale e quella meridionale. E lo Zen giapponese, che viene dalla scuola meridionale, si suddivide anch'esso in due scuole: la Soto e la Rinzai. È presente in tutte queste correnti qualcosa di comune tale da permetterci di parlare di Buddismo in senso generale? Le generalizzazioni sono sempre pericolose, e molte volte proprio la buona volontà e la tendenza a un'apertura « ecumenica » possono portare a parallelismi e ad analogie che peccano di errore e inducono in errore, e dal punto di vista scientifico sono decisamente irresponsabili.

L'argomento del nostro convegno si complica ancora di più se si considera che — almeno nel caso del Buddismo — i suoi due componenti (« il sacro e i valori umani ») necessitano un chiarimento di base. Il concetto di sacro non è sufficientemente chiaro ed il suo uso suscita in me più problemi che soluzioni. Probabilmente esso è usato anche per distinguere fra sacro e santo. Chi parla di sacro è evidentemente legato ad un vocabolario e ad una tradizione culturale e linguistica molto specifica, e l'ampliare tale concetto ad altre culture, sia secondo la formula di Rudolf Otto (Das Heilige), sia secondo la formula di Mircea Eliade, sia secondo la formula sociologico-laica del Durkheim, è causa di confusione. Ma ancora più problematico è il concetto di valori umani. Cosa significa valori? Il concetto è nato in un ambiente filosofico occidentale. E cosa significa umani? E possibile concepire che ci sia un accordo, un consensus universale sull'essenza dell'humanitas? o forse dobbiamo supporre che ogni gruppo o cultura abbia il suo concetto e la sua definizione di umano? È chiaro che noi, figli della cultura occidentale, che parliamo lingue occidentali, colleghiamo determinate e specifiche associazioni di idee al concetto di humanum che non sono necessariamente presenti in altre culture. Per fare un esempio: l'humanum confuciano è sicuramente diverso dall'humanum occidentale. Hitler certamente si considerava rappresentante dei valori umani superiori, e combatteva contro i valori del cristianesimo che ai suoi occhi non erano che degenerazione e decadenza.

Una disquisizione sui valori umani esige prima di tutto una definizione dell'essenza di quell'umano i cui valori noi vogliamo capire. In altre parole: è necessaria una dottrina dell'uomo; in lingua più professionale, una antropologia. Se, come è vero nel Buddismo, l'esistenza umana è considerata come uno stadio medio relativamente ai livelli dell'essere, e se la fede nelle ri-nascite in ognuno di tali livelli è da tutti accettata come risultato necessario della legge del karma, la legge della causalità morale, sarà dunque chiaro che abbiamo a che fare con un'antropologia ben diversa da quella comunemente accettata in occidente, e logicamente anche i valori ad essa collegati saranno diversi. I valori umani sono tutto ciò che è in grado di migliorare il karma: e questo spiega perché la teoria buddista parli meno dell'uomo e più di esseri senzienti, cioè esseri capaci di sentire calore, sofferenza, pena e insoddisfazione. A livello dell'esistenza umana, una delle virtù più importanti non è l'amore (che è un genere di attaccamento a qualcosa o a qualcuno e che come tale è una forma di egoismo in contraddizione con l'ideale della soppressione del dolore), ma

la virtù della pietà e la compassione (maitri e karuna in sanscrito, jihi in giapponese), che significa la disposizione a dare — per quanto possibile — felicità a tutti gli esseri senzienti, e ad allontanare da loro, o evitare loro, dolore e sofferenze. A livello del comportamento religioso, questa virtù della compassione comprende anche la disposizione a rendere evidenti agli uomini le condizioni di dolore della nostra esistenza su questa sponda, e la disposizione ad insegnar loro la via della soppressione del dolore, cioè la via che conduce sull'altra sponda. Queste poche parole sono sufficienti per lo scopo della nostra disquisizione, e non è d'uopo in questa sede entrare in particolari come la teoria dei tre generi di compassione (san enno jihi in giapponese) che si sviluppò in seno alle sètte del Mahayana.

Nella tradizione dell'Antico Testamento non esiste santo al di fuori di Dio. Uomini, luoghi, tempi, oggetti e istituzioni, secondo questo concetto, sono santi in quanto associati al Dio santo: «Sarete santi perché santo io sono ». Ho fatto queste considerazioni sul santo divino, che forse possono sembrare non rilevanti, perché — come generalmente accettato — il Buddismo è una religione e non una filosofia, ma è una religione non-teista. È vero che il Buddismo riconosce l'esistenza di un tipo di esseri superiori chiamati « dèi », ma essi non sono esseri assoluti né adempiono funzioni salvatrici. In altre parole, esso non è una religione « teista », come la religione babilonese, greca, romana, o lo shinto giapponese, che sono teiste o perfino politeiste. Il Buddismo è stato anche denominato «religione ateista». Ricercatori più prudenti hanno preferito l'espressione « religione non-teista ». Ma nessuno potrà mai mettere in dubbio il carattere religioso del messaggio di salvezza buddista. Il punto di partenza del Buddismo è la coscienza della manchevolezza del nostro essere in quanto tale, nonostante che la fonte di tale manchevolezza non sia collegata ad un peccato originale, e la salvezza non venga da un atto di redenzione divina. Ma nel contempo il messaggio del Buddismo è un messaggio di liberazione da questo nostro essere manchevole, e un messaggio che addita la via che porta alla salvezza. Il contatto con questa area della salvezza, il contatto con uomini che sono pervenuti a tale sfera o si sono avvicinati ad essa, sono quelli che suscitano in noi il senso del sacro.

È poi un altro problema definire se i valori sacri siano necessariamente anche valori umani. Dobbiamo rifuggire da ogni tentativo di apologetica semplicistica e da ogni tentativo di dimostrare che tutti noi possediamo in fondo gli stessi valori umani, o che tutti i valori sono legittimati dal sacro. E forse ci sono a volte discordanze fra i valori del sacro da un lato e i valori umani dall'altro?

Il Buddismo vede l'essere nella sua totalità come uno stratificarsi di livelli diversi. L'esistenza umana è soltanto uno di essi, e certo non il più alto. Ma c'è nel livello dell'esistenza umana quello che non c'è negli altri stadi. Soltanto

l'esistenza umana è provvista della qualità principale, essenziale per il conseguimento della salvezza: la capacità di riconoscere le quattro nobili e sante verità, e di porre in atto una deliberazione fondata su uno sforzo intellettuale e morale, capace di condurre l'uomo attraverso l'ottuplice sentiero che porta alla mèta salvifica. In altre parole: anche il sila (somma delle regole morali di comportamento), sia nei suoi precetti positivi che in quelli negativi non è fondato su una filosofia per caso, bensì è pensabile — come sentiero religioso che porta alla mèta salvifica — soltanto nello stadio umano dell'essere. L'uomo che non realizza la possibilità di salvezza che gli è data nell'esistenza umana, ricadrà in stadi più bassi dell'essere.

La perfezione a cui conduce codesto retto cammino è ottenuta per mezzo di un completo distacco da tutto il sistema di istinti e desideri, e per mezzo dell'annullamento delle « macchie » che ci segnano. Il compimento di questa perfezione corrisponde al raggiungimento dell'altra sponda. Questa è una meta unica nel suo genere rispetto alle religioni teiste ed anche alle utopie atesiste, note in occidente. Questa escatologia, cioè concetto del destino ultimo e della mèta assoluta, non comporta un paradiso terrestre, né un mondo dell'aldilà, né un regno dei cieli. Il significato di « nibbana » è completamente diverso.

Ciò che è importante e perfino decisivo, non solo per il nostro convegno ma per la nostra vita umana dal punto di vista globale, è il fatto che non viviamo oggi in un'era escatologica. Noi viviamo in un'era pre-escatologica e in un mondo di miseria e oppressione e sofferenza pre-escatologiche. E perciò non c'è nulla di sorprendente nel fatto che noi ci troviamo molte cose in comune, dal punto di vista dei valori umani, nel cammino che ci troviamo a percorrere insieme. Ciò che accomuna gli appartenenti alle più diverse tradizioni religiose non è una visione comune del destino ultimo, l'eschaton; questo è proprio quello che ci differenzia - bensì il comune andare in un mondo di peccato, dolore, crudeltà ed egoismo alla luce di valori umani comuni. E tali valori umani ricavano il loro significato più pregnante proprio dal loro legame col sacro (anche se esso è concepito in modo diverso in culture diverse). Sbaglia chi identifica l'humanitas e l'umanesimo con il carattere laico della cultura. Tommaso d'Aquino mi scuserà se adotterò la sua famosa definizione, con piccola variante, anche a proposito del Buddismo: Sacrum humanum non tollit sed perficit.

Osservazioni retrospettive e prospettive sul Convegno

## Prof. UGO BIANCHI

Università « La Sapienza » - Roma

Al termine dei nostri lavori non sarà inutile ripercorrere il cammino fatto sotto la guida dei relatori, chiamati tutti a trattare « del sacro e dei valori umani », ed avanzare qualche riflessione conclusiva.

Il prof. Piattelli ha centrato il suo intervento sul concetto e sulla realtà rituale del termine qadosh (« sacro », ma anche « santo »), un termine che fa intendere la diversità tra l'uomo e Dio, e che non ha nulla del concetto di « tabù »; diversità che, tra l'altro, si esprime nel comandamento « Siate santi in quanto Santo Io sono ... » e « domina il tuo istinto e allora sarai simile a Dio ... ' ». Il Signore, infatti, è santo perché non ha istinti: dominate i vostri e sarete simili a Lui. Questo del dominare (non annullare) gli istinti è un tema di evidente interesse storico-religioso, non riducibile in termini psicologici, un tema destinato a manifestarsi in contesti religiosi diversi, come ad esempio quello — anch'esso ebraico — della dottrina dei due « spiriti » (yetzer), buono e cattivo, che ispirano e spingono l'uomo in due direzioni opposte; oppure il concetto, ben presente nell'ascetica e spiritualità cristiana, dell'enkrateia, il dominio di sè, in un contesto non meramente etico, ma religioso nel senso più vasto.

Anche il prof. Sacchi è partito dalla tematica del qadosh, che come tale si oppone al profano: un sacro che non è tale per qualche immanente e indipendente forza, ma che è tale perché appartiene a Dio; un sacro che può avere manifestazioni imponenti, fino a quella di far morire.

Questa contrapposizione sacro-profano — ha osservato il relatore — è diversa da quella puro-impuro, sulla quale si è basato tutto il seguito del discorso; ma ciò non impedisce un contatto, diremmo noi, di mutua repulsione e insieme di mutuo richiamo, tra sacro e impuro. Questo impuro indebolisce chi ne è toccato, e riguarda di preferenza le cose che appartengono al ciclo vitale (compreso lo stato di morte), tra le quali si segnala il sangue impuro e contaminante del ciclo della generazione. Questa impurità, ha notato il relatore, può apparire di per sé né buona né cattiva, ma è uno stato da cui è necessario che l'uomo e la donna si purifichino. Ne deriva, presso la settacomunità degli Esseni, una riflessione consequenziaria ed estremistica di questo

tipo: io voglio andare a Dio; l'impurità, anche se non si identifica con il peccato, me lo impedisce; dunque io sarà assolutamente puro. Di qui, tematiche di sospetto o di rifiuto verso il corporeo, verso la sessualità, verso le modalità della generazione. Quella impurità che era innocente all'inizio ora diventa, presso gli Esseni e la comunità di Qumran, veicolatrice di male, maligna. Si porrebbe qui naturalmente la questione dei rapporti di questa tendenza concettuale con le ampie tematiche dell'encratismo e ascetismo cristiano, che peraltro si abbevera anche a ben altre fonti (l'imitatio Christi e la testimonianza per il Regno nella linea del martire e della nuova forma del martire, l'asceta). Si porrebbe anche un'altra questione, quella dei rapporti dell'essenismo (e dei giudaici « Terapeuti », cioè « Osservanti ») con il sorgere dello gnosticismo - stranamente mai nominato in queste giornate -, quello gnosticismo che condanna la materia, il corpo, la sessualità, la procreazione, anche se per motivi metafisici e dualistici molto diversi dai principii del pietismo esseno, e nonostante qualche parziale motivazione comune, che converrebbe scavare con attenzione. Altro tema di grande interesse è stato, nella relazione Sacchi, quello del peccato primordiale, purtroppo solo brevemente accennato. Qui il relatore ha giustamente distinto il peccato primordiale commesso dagli angeli Veglianti (trattati in alcuni testi apocalittici, pseudoepigrafi e apocrifici) e il peccato di Adamo, sviluppato (sulla base naturalmente di Gen. 3) in testi pure pseudoepigrafi e apocrifi di età, secondo il relatore, più recente. Si noti che il peccato angelico qui considerato non è quello di Satana (Lucifero), motivato da orgoglio, bensì, al contrario, quello commesso dagli angeli Veglianti, che profanano la loro natura angelica desiderando e sposando le donne, alle quali insegnano le arti malefiche. Questi angeli che così si contaminano, rendendosi impuri, sono un elemento importante di quella tematica di impurità che è stata il filo conduttore della relazione. Ma qui avanzerei una domanda di precisazione. Non porrei infatti in continuità seppure alternativa le due tematiche, degli angeli contaminati e di Adamo peccatore. Ricondurre queste due tematiche a un comune concetto di « peccato primordiale » rischia di obliterare una distinzione importante, quella tra colpa « antecedente » e colpa « orginale » (alla quale ultima si riferirà in seguito la tematica cristiana e specialmente agostiniana del « peccato originale »). La colpa « antecedente », infatti, è commessa da esseri diversi dall'uomo (in questo caso gli angeli Veglianti), e condiziona per così dire dall'esterno l'attuale situazione e costituzione umana; la colpa originale, invece, è già colpa di un uomo, il protoplasta con la sua compagna, lasciando al maligno la semplice qualità di tentatore. Sembra infatti che con tale distinzione tra i due tipi di colpa, antecedente o originale, si eviti, tra l'altro, una troppo immediata vicinanza tra le nozioni di contaminazione e di peccato (inteso come disubbidienza e volontà di porsi al pari di Dio, cioè a salire pretenziosamente, e non a miseramente discendere, come invece nel caso degli angeli Veglianti). Insomma, pur riconoscendo l'importanza della tematica dell'impurità nel giudaismo (e abbiamo
visto le possibili e parziali contiguità gnostiche ed encratite di vario tipo) esiteremo a riconoscere in essa una delle motivazioni fondamentali della tematica
cristiana (e anche giudaica) relativa al male, anche se dovremo tenere in considerazione i riferimenti alla tematica dell'impuro in qualche modo connaturato con l'uomo, essere debole, nato di donna (il relatore richiamava qui
Giobbe 14, 1-4, cui si può aggiungere il « nei peccati mi concepì mia madre... »,
del salmista). Ma deve d'altronde rimanere chiaro che il cristianesimo ha una
nozione etica e non ontologica delle origini del male, come dimostra la continua
contrapposizione tra ortodossia e forme dualistiche di platonismo, oppure
tra ortodossia e gnosticismo, ortodossia e manicheismo, ortodossia e catarismo.

La prima delle relazioni relative all'Islam è stata tenuta da Mons. Fitzgerald. Sono apparse chiare distinzioni concettuali tra islamismo come religione, come una religione o come la religione (che è la concezione del credente islamico). Tutto il delicato gioco tra l'Islam come religione e come, in certo senso, « nazione », come continuità di un fenomeno storico che è quello originario di una predicazione rivolta alla nozione araba, ma anche come universalismo islamico di oggi, è stato ben intuito quando Mons. Fitzgerald ha citato il concetto islamico secondo cui Dio avrebbe fatto, se lo avesse voluto, una sola nazione. Invece Dio ha creato più nazioni, di cui, privilegiata, la « nazione islamica ». Una tematica, come si vede, relativa a una molto complessa fenomenologia religiosa, la quale lascia apparire tutte le diverse sfaccettature di un termine generico e bisognoso di approfondimenti storico-comparativi quale è il termine « religione ». La seconda conferenza islamologica è stata tenuta dal prof. Antes, che ha appunto introdotto una tematica di carattere fenomenologico e storico-comparativo, affrontata con i mezzi della disciplina che si chiama « storia delle religioni », di cui la fenomenologia religiosa è un aspetto particolare, che attende sempre di essere integrato da una contestualizzazione storico-comparativa. In altre parole: ci sono aspetti comuni (non sempre gli stessi) tra quelle che chiamiamo religioni, e differenze tra esse parimenti profonde (considerazione che mostra la sua validità nel caso estremo del buddismo, a proposito del quale sarà dunque inutile chiedersi seccamente se è « religioso » o cosa diversa dalla religione).

Per dare un'idea del « volontarismo divino » che ispira la concezione islamica, Antes ha ripreso una notazione di Mons Fitzgerald. Nella visuale islamica, egli ha osservato, la trascendenza misteriosa e arbitraria di Dio è tale, che Dio avrebbe potuto proclamare buona la menzogna, qualora l'avesse voluto, — ma non l'ha voluto. Così, osserva Antes, uno stesso vocabolario può veicolare significati anche estremamente diversi, per cui abbiamo bisogno — anche nel caso dell'islamismo — di uno schema interpretativo utile a indi-

viduare un tipo di religiosità non totalmente « diversa » ma neppure totalmente riconducibile a comune visuale, e questo è appunto il caso di due solenni forme di teismo, il cristianesimo e l'islamismo. Osservazione preziosa da parte di uno storico delle religioni, oltre che islamista quale è il professore di Hannover.

Il mondo religioso medio - e estremo - orientale è stato trattato in diverse relazioni. La relazione del Prof. Fuss è stata ricca di approfondimenti comparativi tra tematiche buddiste e tematiche cristiane, e insieme ha reso evidente l'esigenza che ogni impostazione fenomenologica sia controbilanciata dalla contestualizzazione storica, e questo anche nel caso delle religioni dette « universalistiche ». Sono emersi chiari i concetti di sapienza e compassione come termini fondamentali di ogni riflessione di ispirazione buddistica. Anche qui, come nel caso dell'Islam, la materia trattata ha felicemente risentito di tematiche di storia delle religioni. Ciò è avvenuto specificamente nella relazione del Prof. Werblowsky, specialista di buddismo ma anche storico delle religioni. Nella veste di fenomenologo della religione che tiene basilare la ricerca storico-comparativa, Werblowsky ha osservato come termini quali « sacro » e « umano » possano avere diversi significati. Il buddismo non è teista ma è religioso; una osservazione che, a parere dello scrivente, apparirebbe più legittima se si tenesse conto del valore analogico, piuttosto che « univoco », del termine « religione » (e di altri termini di fenomenologia religiosa quali sacro, sacerdote, rito etc.). Per questo sarei piuttosto cauto di fronte a ogni semplificazione dei termini teista e religioso, pur ammettendo che essa abbia qualche validità nel caso specifico del buddismo, e pur ricordando che proprio il valore « analogo » del termine religione non potrebbe giustificare una concezione del teismo come una delle forme specifiche e alternative di un generico « religioso ». D'altra parte (e qui mi rifaccio alle considerazioni di Werblowsky nel suo primo intervento, in occasione della commemorazione di Mons. Rossano), è interessante notare che anche secondo Werblowsky è impossibile identificare un cosiddetto minimo comune denominatore del concetto di «religione»: data, ci sembra, la pari profondità di quelle che volta a volta appaiono affinità o, invece, divergenze tra le forme che, in grazia appunto delle affinità, chiamiamo religiose, mai però perdendo di vista le disparità. Conferma di questo è stata la comunicazione del Prof. Azab, che ha posto in rilievo differenze tra il concetto di profezia nell'AT e nel Corano, differenze che sono spesso una causa di malintesi nel dialogo.

All'India e all'induismo sono state dedicate le relazioni del Prof. Scialpi e del Prof. Dhavamony. Scialpi ha posto in rilievo la presenza di differenti « civiltà » nell'ambito del grande e complesso mondo dell'induismo. E qui viene in taglio il riferimento a un celebre indologo di Tubinga, il von Stietencron, che ha potuto dire che non si può neppure parlare di un induismo quasi

un unitario sistema religioso: ci sono più «induismi» e ci sono più doveri religiosi rispettivamente alle diverse caste. Naturalmente, la cosa può essere considerata anche secondo un diverso aspetto, una volta acquisite le considerazioni or ora fatte. Si può trovare - ci sembra - nell'induismo un aspetto sistematico e a suo modo « unitario », quando si consideri l'induismo, appunto, come un complesso strumentale fatto di diversi, dove i diversi sono quelle caste che da una parte costituiscono ognuna un mondo, ma nel contesto di più mondi tra loro integrati funzionalmente. In tal modo, l'appartenenza a una casta può nello stesso tempo significare la sanzione per l'individuo di un tipo di vita condotto nell'esistenza precedente (tema della reincarnazione), e nel tempo stesso contribuire alla realizzazione, in questa vita, di una molteplicità di « religioni », cioè di modi di vita, integranti un sistema in cui le diverse caste hanno ognuna posizione funzionale. In altri termini, l'impurità del « fuori casta » non è meno essenziale che la purità esclusiva del brahmano. Per quanto riguarda la relazione del P. Dhavamony, la lettura della Gita ha creato momenti di commozione; - anche nella storia delle religioni è lecito commuoversi, quando questo non vada a scapito di una giusta articolazione dei problemi. Il che certo non è avvenuto con le illuminanti osservazioni di Scialpi e Dhavamony stesso. Scialpi ha insistito opportunamente sul sistema castale, con i relativi aspetti di carattere strutturale, fatti di elementi pienamente integrati e illustrati dalla discriminazione tra puro e impuro (questo secondo non meno funzionale del primo). Il concetto di dharma, « religione » e « legge » (etimo da forma, firmus), e quello di bhakti (devozione), sono parimenti decisivi. Tematiche comunque, quelle del dharma, che non sono aliene dalla possibilità di evoluzioni: esempio, la posizione di Gandhi, che combatteva l'intoccabilità senza contestare le caste. Il Prof. Dhavamomy si è invece addentrato nella metafisica religiosa dell'induismo: Dio o l'Assoluto, realmente reale, eterno, immanente; la contrapposizione nella Bhagavadgita (il «canto del beato ») tra irreale (profano) e reale (sacro); il Sé più intimo, di contro al profano, empirico, fenomenico, spaziale, mutevole; l'ideale della azione disinteressata e quindi non foriera di karma negativo (come è invece l'azione egoistica, che produce frutto da scontare attraverso la serie delle reincarnazioni). Complessivamente, una religione che potremmo definire panenteistica, alla quale, secondo lo scrivente, non sono da negare tratti dualistici quanto si tratti di quelle strutture del negativo che si fanno soffrire dall'uomo, e in questo senso sono reali nel contesto della vita vissuta e sofferta.

A tematiche di cristianistica sono state dedicate le relazioni del Prof. Ghiberti e del Prof. Lestingi. Ghiberti ha posto in rilievo la tematica del « santo » nella struttura cristiana; sue funzioni la mediazione e la partecipazione. La relazione è partita dalla constatazione che fra i contenuti originali del concetto di « santità » e quelli presenti nell'uso comune che oggi si fa di

questo termine non c'è equivalenza. Delineati brevemente i vari sensi oggi assunti dal termine « santo », il relatore dà una fenomenologia del « santo », dopo aver osservato che il concetto di « santo » applicato all'uomo santo non può non avere come primo referente il Dio santo che il libro rivelato considera il « maius analogatum » nel discorso della santità. Una visuale che implica la nozione di peccato e di salvezza nonché una visione escatologica che relativizza il presente ed esalta il futuro, secondo la tematica del « già e non ancora ». Tra le altre caratteristiche poste in rilievo: la visione del valore dell'uomo non è legata a manifestazioni o affermazioni speciali, sia pure nel campo dello spirito, - un aspetto importante, questo, che distingue la nozione del santo cristiano da altre, di carattere culto o folklorico ed etnologico. Il relatore conclude richiamando l'obiettivo della sua ricerca: la verifica di quanto nella attuale concezione di santità è già presente, almeno in radice, nei documenti del N.T. Egli può concludere che la mentalità neotestamentaria si apre abbastanza naturalmente all'intero quadro di riferimenti della successiva concezione di 'santo' e che « ne presenta, con una ben comprensibile parsimonia, alcuni tratti realizzati ».

Un esame della terminologia sacrale greca e latina (hierós, hagios, sacer, sanctus) è stato compiuto dal Prof. Lestingi. Al primo di questi termini (hierós) appartiene in origine l'accezione di 'energico', mentre hagios, il 'separato', è anche temibile. Il sacro come 'separato' non rappresenta la posizione del N.T. Invece, il senso di hierós non è assente nella parola neotestamentaria, ma certo è travalicato, perché « questa vita mi parla non numinosamente, non misteriosamente, mi parla (...) da amico, in una misura d'amore che è assolutamente sconosciuta nella classicità e nel paganesimo; e poi mi chiede, cosa incompatibile con lo hierós in senso classico, adorazione ».

E, ora, qualche osservazione finale. 'Sacro e valori umani nelle grandi religioni'. La formulazione del tema sembra chiara e innocente, ma racchiude in sé diversi problemi. Anzitutto, perché limitarsi alle 'grandi religioni'? In una epoca ormai lontana, quella dell'evoluzionismo etnologico, lo studioso di fenomenologia della religione era attento soprattutto ai dati relativi alle religioni cosidette primitive, dalle quali egli riteneva di poter trarre la vera essenza della religione, la religione, per così dire, 'in erba'.

Una prima crisi di questa tendenza interpretativa fu quando si dovette riconoscere, sulla base degli studi di Andrew Lang, e, quasi contemporaneamente, della scuola storico-culturale, che era errato identificare il primitivo con il 'semplice' e l' 'omogeneo'. Si dovette così abbandonare la teoria che

vedeva nel c.d. 'animismo' la forma iniziale universale della religione, cioè a religione nelle sue manifestazioni più antiche e, si pensava, più autentiche. Venne invece in prima linea una serie di dati relativi alle culture primitive i quali, anziché al puro animismo, si ispiravano alla nozione, tra altre, di 'Essere supremo', una figura non riconducibile alle pallide larve dell'animismo. Ma non è tanto questo che ora interessa la nostra discussione, quanto piuttosto il fatto che, invertendo l'immagine della religione 'in erba', alcuni studiosi di storia e fenomenologia della religione ebbero buon gioco nell'affermare che la religione, come appunto una pianta, è più visibile e analizzabile lì dove è ormai tronco e chioma. Osservava così Fr. Heiler che è nella pianta completamente sviluppata che meglio se ne vede la natura, senza attardarsi a considerare solo il piccolo seme da cui la pianta è venuta fuori. Questo va inteso cum grano salis. Lo studio delle forme primordiali della religione, o di una religione, è non meno fondamentale.

Fin qui per quanto riguarda la limitazione implicita nel titolo del Convegno: le grandi religioni. Ma la problematica del Convegno è più vasta. Si tratta infatti di definire che cos'è il sacro, e quali sono i valori umani. Lasciando questi ultimi ad altra considerazione (e forse ad un secondo convegno), osserveremo che la tematica del sacro, oggi facilmente 'normalizzata' con il riferimento a semplificazioni spesso abbastanza tautologiche, non può essere definita senza l'applicazione di quel metodo storicocomparativo che è tipica disciplina della 'Storia delle religioni' e al quale deve riferirsi ogni ricerca di concreta fenomenologia religiosa. La fortuna del termine 'il Sacro' è in gran parte dovuta al famoso libro, Das Heilige, pubblicato nel 1917 da Rudolf Otto. Otto presenta il Sacro come una esperienza 'irrazionale' (nel senso di 'sopra-razionale') e intuizionistica, e anche, si direbbe, postulatoria, che - presa in assoluto - pone problemi più di quanti non ne risolva, allorché vede le religioni, specie le grandi religioni, come immediata e autoprobativa rivelazione di un generico divino, appunto il Sacro (o meglio il 'Numinoso'), non altrimenti concettualizzabile. Un 'numinoso' (da numen, la misteriosa presenza divina) ambivalente, perché da una parte terribile, tremendo, misterioso, e dall'altra fascinante e fascinoso, ciò un ganz anderes. un 'completamente altro'; una categoria a priori, non innata ma risvegliabile, se non sempre, almeno moltissime volte nell'animo umano. Naturalmente, facile è stata l'obiezione di alcuni studiosi che, senza negare ogni valore alla teoria dell'Otto, hanno d'altra parte notato che in nessuna parte del mondo delle religioni appare un 'sacro' allo stato puro, simpliciter non accompagnato da determinazioni concettuali irriducibili. Vero è che Otto ammette tuttavia una serie di determinazioni concettuali negative (il male, la morte...) le quali, sulla base di una certa dialettica, accettano e anzi implicano corrispondenti determinazioni concettuali positive: così, quello che è la negativa

e mondana esperienza della morte mi rivela dialetticamente e ipso facto l'immortalità, l'esperienza della schiavitù mi 'rivela' la libertà, l'esperienza della relatività l'assolutezza. Dunque si può dire che anche Otto, nonostante la sua posizione di base irrazionalistica (che egli, come detto, intende peraltro in senso sopra-razionale e non infra-razionale), ha pur sempre introdotto, seppur per via di negazione dialettica, qualche importante determinazione concettuale ulteriore, ulteriore rispetto a un generico fascinans e a un generico tremendum. Comunque sia di ciò e fatta qualche riserva in questa specie di argomento ontologico sviluppato da Otto, resta il fatto che i contributi del presente Convegno, specie quelli dovuti a storici delle religioni, hanno tenuto conto della necessità di una comparazione (comparazione storica) aperta non meno alla constatazione di affinità che di differenze, ambedue di pari profondità, tra i diversi mondi o ambiti religiosi, anche quelli più diversi o periferici (cioè in qualche modo atipici ma non estranei, anzi talora imponenti, rispetto al complesso mondo della religione). Un ultimo punto, che ricordo di aver discusso una volta con Mons. Rossano. Due posizioni estreme possono aversi rispetto al 'Sacro': tutto è sacro, perché tutto rientra in una cosmica armonia; nulla è sacro, se non Dio stesso, inteso come trascendente. All'interno di questa antinomia, possono manifestarsi posizioni varie, tra le quali questa: Dio è sacro, e sacro è ciò che Dio sacralizza o l'uomo sacralizza, offrendolo a Dio, come l'altro giorno ci veniva ricordato in tema di ebraismo. Diverso certamente il punto di equilibrio per una religiosità di stampo brahmanico, allorché identifica il Brahman (la somma realtà) e l'Atman (il Sé profondo). E' il grande problema di rapporto tra religione e religioni. Questo problema sarà difficile risolverlo con alternative rigide (quali le seguenti: la religione come un 'genere' di cui le religioni sarebbero le 'specie'; o, al contrario, la religione come la somma di tutte le posizioni 'religiose' anche contrastanti). La via per uscire da questa impasse potrebbe identificarsi così: in storia e fenomenologia delle religioni, la nozione di religione non è 'univoca', bensì 'analoga': essa copre dati in parte simili e in parte differenti e irriducibili. Ma resta che quella che è stata definita come un'« aria di famiglia » spira variamente attraverso tutto ciò che, per parziale affinità volta a volta diversa, noi chiamiamo « religione ».

## S. E. Mons. CARMELO FERRARO

Vescovo di Agrigento

Desidero esprimere un ringraziamento e presentare un augurio. Il ringraziamento per questo Convegno, che per me è stata una grande avventura, un grande viaggio nell'umano. Un grande viaggio nell'umano visto nella formulazione di giudizi e di principi, collegati alle religioni. Un viaggio certo un po' disagiato: ci siamo trovati davanti a categorie culturali molto lontane dalle nostre.

Tuttavia, un viaggio che sarà il viaggio del futuro, poiché l'avvicinamento e le comunicazioni ci imporranno di comprenderci a vicenda. Ed è da persone veramente intelligenti di comprendere l'interlocutore. L'uomo è fatto di relazioni e si esprime nella relazione. L'uomo maturo è colui che sa instaurare relazioni con tutti. Perciò il trauma dell'evitamento dei problemi non si addice ad una persona intelligente. Bisognerà affrontare queste problematiche, conoscerle in profondità per poter dialogare meglio con i propri fratelli. Ci soccorre in questo senso Aristotele che ci dice che la prima operazione per raggiungere la verità, la prima operazione dell'intelletto è la semplice apprensione del termine. Siamo arrivati a percepire che ci sono termini che possono essere equivoci o analogici. Credo che in questo viaggio che dovremo fare bisognerà dare molta importanza alla ricerca dei significati profondi e delle parole nelle quali possiamo ritrovarci per qualsiasi dialogo.

Che questa avventura avvenga ad Agrigento ci fa piacere perché penso che una delle scommesse dell'Accademia sia quella di testimoniare che Agrigento può essere capitale culturale del Mediterraneo: non solo depositaria per il passato, ma anche per il futuro. Un passato che vede per esempio da noi il primo Vescovo Gerlando, che fece riferimento ad Aristotele, cioè a un greco: sappiamo poi come Avicenna e Averroè, che erano arabi, si rifecero anch'essi ad Aristotele. La cultura si arricchisce scoprendo altre posizioni, anche religiose, e non soltanto culturali. Ecco, in questo senso credo che la testimonianza di Mons. Rossano ci abbia offerto la possibilità di contemplare un profeta che ci ha detto come bisogna procedere con l'amore, e con l'intelligenza che cerca di comprendere e di mettere l'altro in condizione di scoprire anche i valori che egli porta.

Per quanto riguarda il termine Sacro e valori umani, vorrei soltanto brevemente dire che nella parola di Gesù scompare il profano perché tutto ciò che Dio tocca porta il segno della sua presenza. Da qui il Sacro, che si espande a tutta la realtà e soprattutto all'uomo.

Gesù alla donna samaritana che gli chiedeva dov'è il luogo dell'adorazione: « ...dove dobbiamo adorare Dio? Sul monte Garizim o a Gerusalemme? » così risponde: « è arrivata l'ora ed è questa in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e Verità ». Fa riferimento all'uomo come luogo della Gloria di Dio, come l'essere che può leggere l'amore di Dio in tutta la realtà. La stessa espressione: « Non è l'uomo fatto per il sabato, ma il sabato fatto per l'uomo », ci riporta a questo rapporto profondo che abbiamo ammirato nell'ultima preghiera, nell'ultima parola che ci è stata letta, ma che noi abbiamo in Gesù nell'ultima Cena quando dice: «Sappia il mondo, Padre, che tu li hai amati come hai amato me». Quindi un amore che si diffonde dal Padre a questi figli come verso Gesù. « L'amore col quale tu mi hai amato sia in essi »: questo amore è lo Spirito Santo, perché la santità nel cristianesimo è lo Spirito Santo che si diffonde. San Paolo scrive ai Santi che sono a Corinto. È già un termine molto usato nella prima cristianità « ... è lo Spirito Santo che santifica... ». In questo contesto allora si può leggere l'ultima parola di Gesù nella sua preghiera: «...l'amore col quale Tu mi hai amato sia in essi, e Io in loro ». Qui sta tutto il segreto del cristiano che vive il suo rapporto col Padre, in Gesù, mosso dallo Spirito Santo. E in questo contesto mi piace presentare al vostro sguardo questa immagine del Crocifisso. Sarebbe profano. nella concezione pagana, un uomo che muore in croce. Invece è il luogo della rivelazione di Dio, il più Sacro che ci possa essere. Il Sacro racchiude l'Amore. E l'amore costituisce la vera bellezza. Nella concezione greca la bellezza era nelle forme del corpo. Nel Crocifisso, che è nudo, è l'« Amore » che esprime la bellezza. Dio che è amore si esprime in questo segno supremo che è Cristo! Una visione con gli occhi di Dio di tutta la reaità ci porta al Sacro, all'Amore, alla Bellezza. I valori umani li leggiamo in questa empatia di Dio che vuole l'uomo suo figlio e lo vuole nel suo Figlio. Ecco, in questo senso io prenderei le parole del prof. Scialpi per esprimere l'augurio di un altro Convegno che ci faccia andare con le vele spiegate in questo grande oceano.

Grazie a tutti i professori e relatori che ci hanno guidato in questo avventuroso viaggio.

## Prof. ASSUNTA GALLO AFFLITTO

Presidente dell'Accademia di Studi Mediterranei

Signore e Signori,

molto interessanti e talvolta piene di intense emozioni di fede sono state le relazioni tenute durante le fasi del Convegno che adesso si conclude.

Come Presidente dell'Accademia mi adopererò perché resti memoria delle testimonianze di cultura e fede espresse dagli Oratori che si sono prodigati in questi tre giorni di proposte spirituali e culturali.

Ricordo un filosofo, scomparso nel 1986, Guido Calogero, che ammoniva essere prerogativa essenziale del soggetto pensante, il far posto all'esame delle opinioni altrui in una continua verifica dialogica, che servisse ad inverare le proprie convinzioni. Con ciò esprimeva la sintesi, in sede etica, dell'attualismo, che di quel periodo storico era stato in Italia una filosofia maggioritaria.

Adesso è in Francia l'espressione più viva della necessità del dialogo, quando con Lévinas si propone la priorità dell'altro sull'io, altro ch'è anche Dio, col Quale si dialoga in costante attitudine di preghiera.

Io colgo nelle parole di tutti gli oratori un fondo comune, oggettivo, che si riferisce al manifestarsi dell'essere in forme variamente velate, sì che di esso possa giustamente dirsi che è il 'totalmente altro', anche sotto l'aspetto dell'esistenza.

Le religioni rappresentano un tentativo di raccordo: un ponte lanciato verso l'ignoto: e se di ciò hanno consapevolezza, debbono sforzarsi di dialogare perché si concedano reciprocamente delle intuizioni del divino, che a volte possano essere utilizzate su una via spirituale più elevata.

Anche questa è carità del dare e del ricevere.

E' stato detto più volte, ch'io sappia da parte cattolica, ma ritengo da tutte le altre religioni, che il dialogo non ha la mira primaria di convertire gli altri alle proprie idee, e neanche quella diplomatica che lo riduca quasi a un salottiero scambio di convenevoli, ma è una fraterna messa in comune della sapienza plurisecolare, sinora rimasta reciprocamente sconosciuta per motivi di diffidenza o per le lontananze geografiche che in passato sussistevano, impedienti.

Il dialogo adesso deve essere come un paesaggio che si dischiude agli occhi estatici degli interlocutori per arricchir loro gli animi delle infinite possibilità che l'alternativa religiosa offre all'uomo.

Prima di accomiatarmi da Voi, perché le cose dette scavino anche sul nostro terreno agrigentino lasciandovi un segno, Vi ricordo, ma soprattutto ricordo a me stessa, che l'argomento del dialogo interreligioso sarà tenuto presente dall'Accademia e che sarà da essa appoggiata validamente ogni iniziativa che la Chiesa Cattolica agrigentina volesse intraprendere in merito.

Che ognuno possa conservare di noi e della nostra terra il gradito ricordo ed il gentile pensiero che noi conserveremo di voi.

Ancora grazie a tutti.

## FOTOCOMPOSIZIONE E STAMPA



C.da S. Gisippuzzu, 106 - Tel. (0922) 602024-602104 92100 AGRIGENTO

